TOMÁS DE AQUINO

SUMA CONTRA OS GENTIOS

VOLUME II

EDIPUCRS
EST

SUMA CONTRA OS GENTIOS

VOLUME II

TOMÁS DE AQUINO

SUMA CONTRA OS GENTIOS

LIVROS III$^{\underline{o}}$ e IV$^{\underline{o}}$

Tradução de
D. ODILÃO MOURA O.S.B.

baseada em parte em tradução de
D. LUDGERO JASPERS O.S.B.

Revisão de
LUIS A. DE BONI

em co-edição com Edições EST

Porto Alegre
1996

ÍNDICE

Segunda Parte: Deus governa todas as coisas

Terceira parte: Deus governa os seres inteligentes

LIVRO IV: DAS COISAS QUE EXCEDEM A RAZÃO
Introdução

Primeira parte: Sobre a trindade

Segunda parte: Encarnação e Sacramentos

Terceira parte: As verdades sobrenaturais sobre a vida futura

Apresentação

Há pessoas que, com suas obras, marcaram profundamente a história da humanidade. Tal é, sem dúvida, Tomás de Aquino, um gênio metafísico e um dos grandes pensadores de todos os tempos. Tomás de Aquino elaborou um sistema teológico-filosófico grandioso pela transparência lógica e pela conexão orgânica entre as partes, de orientação mais aristotélica do que platônico-agostiniana.

A obra filosófico-teológica do Aquinate não pode ser ignorada, pois significa uma conquista inamissível do espírito humano para todos os tempos. Nela destacam-se a *Summa contra gentiles* e a *Summa theologiae*. Nestas obras percebe-se como, na visão do autor, a filosofia e a teologia se entrelaçam e se complementam, pois ambas falam de Deus, do homem e do mundo. A primeira à luz da razão e a segunda à luz da revelação. Como a graça não destrói a natureza mas a aperfeiçoa, a teologia não substitui a filosofia mas a guia. A fé orienta mas não substitui a razão. Desta maneira a razão e a filosofia são preâmbulos da fé. Foi com esta finalidade que Tomás de Aquino lançou-se à composição da *Summa contra gentios*, como ele mesmo o explica no Prólogo: partindo das verdades racionais, é possível o diálogo com os não-cristãos, pois há uma razão natural comum a todos, graças à qual é possível chegar ao conhecimento da verdade, e abrir-se para aquelas verdades que de todo superam o poder da razão humana, como, por exemplo, que Deus é uno e trino, e que o *logos* assumiu a condição humana.

Com satisfação a EDIPUCRS publica a 2ª parte da *Summa contra os gentios*, com a tradução sob a responsabilidade de D. Odilão Moura, O.S.B., do Mosteiro de S. Bento, no Rio de Janeiro, sob os cuidados do prof. Dr. Luis Alberto de Boni, da PUCRS. O texto latino é o da Editora Marietti, do qual foi mantida a numeração, a fim de facilitar a consulta às referências. Com o consentimento de D. Odilão de Moura, o prof. De Boni introduziu no texto português, dentro de técnicas modernas, as citações de S. Tomás (Cmt: em citações indica o comentário de S. Tomás ao texto em questão, segundo a edição Marietti), e procedeu a minucioso trabalho de revisão, que por vezes implica em nova tradução de partes da obra (este, aliás, foi um dos motivos da demora na publicação do presente volume).

A primeira parte da *Summa contra os gentios*, em edição bilíngüe, foi publicada em 1990 dentro da coleção "Summa", dirigida por Rovílio Costa e Luis A. De Boni, pelas Editoras EST, EDUCS e Sulina.

O prof. De Boni iniciou este trabalho no Departamento de Filosofia da UFRGS, com a colaboração de sua esposa Maria Aparecida Brandini De Boni e das bolsistas do CNPq Divair Doneda e Ana Ibraima Silva na revisão do texto.

A todos ficam registrados os nossos sinceros agradecimentos.

Urbano Zilles

LIVRO
III

LIVRO III

AS COISAS ENQUANTO SE DIRIGEM PARA DEUS*

Introdução

ORDENAÇÃO DOS ASSUNTOS

- Introdução: Deus Senhor e fim de todas as coisas (c I).
- I Parte: Deus fim de todas as coisas. (c. II-LXIII).
- II Parte: Deus governando todas as coisas (c. LXIV-CX).
- III Parte: Deus governa os entes inteligentes. (c. CXI-CLXII).

CAP. I. - PROOEMIUM

1861. — DEUS MAGNUS DOMINUS ET REX MAGNUS SUPER OMNES DEOS. QUONIAM NON REPELLET DOMINUS PLEBEM SUAM. QUIA IN MANU EIUS SUNT OMNES FINES TERRAE, ET ALTITUDINES MONTIUM IPSIUS SUNT. QUONIAM IPSIUS EST MARE ET IPSE FECIT ILLUD, ET SICCAM MANUS EIUS FORMAVERUNT. PSALM. XCIV

1862. — Unum esse primum entium, totius esse perfectionem plenam possidens, quod Deum dicimus, in superioribus est ostensum, qui ex sui perfectionis abundantia omnibus existentibus esse largitur, ut non solum primum entium, sed et principium omnium esse comprobetur. Esse autem aliis tribuit non necessitate naturae, sed secundum suae arbitrium voluntatis, ut ex superioribus (*lib.* II, cap. 23) est manifestum. Unde consequens est ut factorum suorum sit Dominus: nam super ea quae nostrae voluntati subduntur, dominamur. Hoc autem dominium super res a se productas perfectum habet, utpote qui ad eas producendas nec exterioris agentis adminiculo indiget, nec materiae fundamento: cum sit totius esse universalis effector.

1863. — Eorum autem quae per voluntatem producuntur agentis, unumquodque ab agente in finem aliquem ordinatur: bonum enim et finis est obiectum proprium voluntatis, unde necesse est ut quae ex voluntate procedunt, ad finem aliquem ordinentur. Finem autem ultimum unaquaeque res per suam consequitur actionem, quam oportet in finem dirigi ab eo qui principia rebus dedit per quae agunt.

1864. — Necesse est igitur ut Deus, qui est in se universaliter perfectus et omnibus entibus ex sua potestate esse largitur, omnium entium rector existat, a nullo utique directus: nec est aliquid quod ab

CAPÍTULO I
INTRODUÇÃO

O Senhor é o grande Deus e o grande rei, e está acima de todos os deuses. O Senhor não rejeitará o seu povo, porque na sua mão estão todas as profundezas da terra, e do Senhor são também todos os montes altíssimos. O mar é seu, porque o Senhor o fez; sua é a terra, feita por suas mãos (Sl 94,3-5).

1. Nas exposições anteriores foi demonstrado que há um ente primeiro, que possui a plena perfeição do ser, a quem chamamos Deus. Da abundância de sua perfeição Deus distribui o ser às coisas que existem. Fica assim patente que Deus não é só primeiro ente, como também o princípio de todas as coisas. No entanto, dá o ser às coisas não por necessidade da natureza, mas segundo o arbítrio de sua vontade, como acima foi demonstrado (l. II c. XXIII). Por conseguinte é o Senhor das suas obras. Nós também temos o domínio sobre aquilo que está submetido à nossa vontade, mas Deus tem o domínio perfeito sobre as coisas que produziu, porque, para produzi-las, não precisou do auxílio de agente exterior nem de matéria para construí-las, porque é o produtor universal de todo ser.

2. Ora, as coisas produzidas pela vontade do agente, cada uma delas é ordenada por ele para o fim, pois o bem e o fim são o objeto próprio da vontade. Por isso, as coisas que procedem da vontade ordenam-se para o fim. Mas cada coisa atinge o seu fim último mediante a sua própria ação, ação esta que deve ser dirigida para o fim por aquele que deu às coisas os princípios da sua ação.

3. Por isso, é necessário que Deus, que em si mesmo é absolutamente perfeito e pelo seu poder distribui o ser a todas as coisas, exista como governador de todos agen-

* Após ter discorrido sobre a natureza divina (Liv. I), e sobre a ação divina referentes às criaturas enquanto procedem de Deus (Liv. II), no livro III S. Tomás trata de Deus enquanto fim último e regente das coisas. Após uma pequena introdução, o livro divide-se em três partes.

tes, não sendo dirigido por outra coisa alguma, e que nenhuma coisa seja subtraída do seu governo, como também não há coisa alguma que de Deus não tenha recebido o ser. Por isso, como Deus é perfeito no ser e no causar, o é também no governar.

4. Mas o efeito deste governo manifesta-se diversamente nas diversas coisas, segundo as diferentes naturezas.

Com efeito, algumas foram produzidas por Deus e, possuidoras de intelecto, trazem a sua semelhança e representam a sua imagem, e, por isso, não apenas são dirigidas, como também dirigem-se segundo suas próprias ações, que as ordenam para o fim devido. Estas, se nesta direção submetem-se ao governo divino, são admitidas por este mesmo governo à posse do fim último, mas, se procedem contrariamente a esta direção, serão repelidas.

Outras, porém, carecendo de intelecto, não se ordenam para o seu fim, mas são por outrem dirigidas. Algumas destas, por serem incorruptíveis, assim como não podem ter defeito no ser natural, tampouco abandonam nas suas ações a ordenação para o fim que lhes foi determinado, mas submetem-se perfeitamente ao governo do primeiro ordenador das coisas. Tais são os corpos celestes que procedem sempre de modo uniforme nos seus movimentos.

Outras, ainda, por serem corruptíveis, podem ter defeito no ser natural que, no entanto, é suprido pelo benefício levado à outra coisa, pois, corrompida uma, outra é gerada. Semelhantemente, nas ações próprias da ordem natural, têm defeito que, no entanto, é compensado por algum bem que dele resulta.

Deprende-se daí que nem as coisas que parecem estar fora da ordenação do primeiro governo eximem-se do poder do primeiro regente. Com efeito, até os corpos corruptíveis, por serem criados por Deus, submetem-se perfeitamente ao poder divino.

5. O Salmista, cheio do Espírito divino, considerando essas coisas, para nos mostrar o governo divino, descreveu-nos, primeiramente, a perfeição do primeiro regente; da sua natureza, ao dizer *Deus;* do seu poder, ao dizer *grande Senhor,* como não necessitando de coisa alguma para realizar o efeito deste poder; da sua autoridade, ao dizer *grande rei sobre todas as ordens,* pois embora existam muitos regentes, todos submetem-se ao seu governo. Descreveu-nos, em segundo lugar, o modo do regime. Quanto aos entes intelectuais, que, por seguirem o seu governo, de Deus recebem o último fim, que é o próprio Deus, por isso diz: *Não repelirá o seu povo.* Quanto às coisas corruptíveis, que por vezes falham nas ações, elas não estão excluídas do poder do primeiro regente, diz: *Nas suas mãos estão todas as profundezas da terra.* Por fim, quanto aos corpos celestes, que se elevam acima de todas as alturas terrestres, isto é, acima dos corpos corruptíveis, e sempre conservam a exata ordenação do governo divino, diz: *E do Senhor são também todos os montes.* Focaliza, em terceiro lugar, o motivo do governo divino universal, porque as coisas criadas por Deus são também necessariamente governadas por Deus. E isto está no que diz: *O mar é seu, etc.*

eius regimine excusetur, sicut nec est aliquid quod ab ipso esse non sortiatur. Est igitur, sicut perfectus in essendo et causando, ita etiam et in regendo perfectus.

1865. — Huius vero regiminis effectus in diversis apparet diversimode, secundum differentiam naturarum.

a) Quaedam namque sic a Deo producta sunt ut, intellectum habentia, eius similitudinem gerant et imaginem repraesentent: unde et ipsa non solum sunt directa, sed et seipsa dirigentia secundum proprias actiones in debitum finem. Quae si in sua directione divino subdantur regimini, ad ultimum finem consequendum ex divino regimine admittuntur: repelluntur autem si secus in sua directione processerint.

b) Alia vero, intellectu carentia, seipsa in suum finem non dirigunt, sed ab alio diriguntur. Quorum quaedam, incorruptibilia existentia, sicut in esse naturali pati non possunt defectum, ita in propriis actionibus ab ordine in finem eis praestitutum nequaquam exorbitant, sed indeficienter regimini primi regentis subduntur: sicut sunt corpora caelestia, quorum motus semper uniformiter procedunt.

c) Alia vero, corruptibilia existentia, naturalis esse pati possunt defectum, qui tamen per alterius profectum suppletur: nam, uno corrupto, aliud generatur. Et similiter in actionibus propriis a naturali ordine deficiunt, qui tamen defectus per aliquod bonum inde proveniens compensatur. Ex quo apparet quod nec illa quae ab ordine primi regiminis exorbitare videntur, potestatem primi regentis evadunt: nam et haec corruptibilia corpora, sicut ab ipso Deo condita sunt, ita potestati eius perfecte subduntur.

1866. — Hoc igitur, divino repletus Spiritu, PSALMISTA considerans, ut nobis divinum regimen demonstraret,

a) p r i m o describit nobis primi regentis perfectionem: naturae quidem, in hoc quod dicit *Deus,* potestatis, in hoc quod dicit *magnus Dominus,* quasi nullo indigens ad suae potestatis effectum producendum; auctoritatis, in hoc quod dicit *rex magnus super omnes deos,* quia, etsi sint multi regentes [1], omnes tamen eius regimini subduntur.

b) S e c u n d o autem nobis describit regiminis modum.

Et quidem quantum ad intellectualia, quae, eius regimen sequentia, ab ipso consequuntur ultimum finem, qui est ipse: et ideo dicit, Quia *non repellet Dominus plebem suam.*

Quantum vero ad corruptibilia, quae, etiam si exorbitent interdum a propriis actionibus, a potestate tamen primi regentis non excluduntur, dicit, Quia *in manu eius sunt omnes fines terrae.*

Quantum vero ad caelestia corpora, quae omnem altitudinem terrae excedunt, idest corruptibilium corporum, et semper rectum ordinem divini regiminis servant, dicit, *et altitudines montium ipsius sunt.*

c) T e r t i o vero ipsius universalis regiminis rationem assignat: quia necesse est ut ea quae a Deo sunt condita, ab ipso etiam regantur. Et hoc est quod dicit, *Quoniam ipsius est mare* etc.

1867. — *a*) Quia ergo in Primo Libro de perfectione divinae naturae prosecuti sumus; in Secundo autem de perfectione potestatis ipsius, secundum quod est rerum omnium productor et Dominus: restat in hoc Tertio Libro prosequi de perfecta auctoritate sive dignitate ipsius, secundum quod est rerum omnium finis et rector.

b) Erit ergo hoc ordine procedendum: Ut primo agatur de ipso secundum quod est rerum omnium finis.

Secundo, de regimine universali ipsius, secundum quod omnem creaturam gubernat (cap. 64).

Tertio, de speciali regimine, prout gubernat creaturas intellectum habentes (cap. 111).

6. Como no livro I tratamos da perfeição da natureza divina, no livro II, da perfeição do seu poder, enquanto Deus é Criador e Senhor de todas as coisas, resta agora tratar, no livro III, da sua autoridade perfeita, ou da sua dignidade, enquanto fim e regente de todas as coisas. Pelo que, procede-se na seguinte ordem, tratando-se, em primeiro lugar, de Deus enquanto é o fim de todas as coisas; depois, do seu governo universal, enquanto governa todas as criaturas; e, finalmente, do seu governo especial, enquanto governa as criaturas dotadas de intelecto.

Primeira parte
DEUS FIM DE TODAS AS COISAS

ORDENAÇÃO DOS ASSUNTOS

- Por que Deus é fim último (c. II-XVI)
  - Em razão do fim (c. II)
  - Em razão do bem (c. III)
    - Positivamente (c. III)
    - Privativamente: O Mal (c. IV-XV)
    - Colorário (c. XVI)
- Deus fim último universal (c. XVII-XXVI)
  - Da parte de Deus (c. XVII-XXI)
  - Da parte das criaturas (c. XXII-XXVI)
- Deus fim último especial (c. XXVII-LXIII)
  - A bem-aventurança objetiva (c. XXVII-XXXVII)
  - A bem-aventurança subjetiva (c. XXXVIII-LXIII)

CAP. II. - QUOD OMNE AGENS AGIT PROPTER FINEM.

LOCI CONGR. - *Nom.* IV, lect. 16 (502); *Pot.* q. 1, a. 5; q. 3, a. 15; I, q. 44, a. 4; I-II, q. 1, aa. 1, 2; q. 6, a. 1; q. 12, a. 5; V *Metaphys.* lect. 2 (771), lect. 16 (1000); I *Ethic.* lect. 9 (108-111).

1868. — OSTENDENDUM est igitur primo, quod omne agens in agendo intendit aliquem finem.

1869. — In his enim quae manifeste propter finem agunt, hoc dicimus esse finem in quod tendit impetus agentis: hoc enim adipiscens dicitur adipisci finem, deficiens autem ab hoc dicitur deficere a fine intento; sicut patet in medico agente ad sanitatem, et homine currente ad certum terminum. Nec differt, quantum ad hoc, utrum quod tendit in finem sit cognoscens, vel non: sicut enim signum est finis sagittantis, ita est finis motus sagittae. Omnis autem agentis impetus ad aliquid certum tendit: non enim ex quacumque virtute quaevis actio procedit, sed a calore quidem calefactio, a frigore autem infrigidatio; unde et actiones secundum diversitatem activorum specie differunt. Actio vero quandoque quidem terminatur ad aliquod factum, sicut aedi-

CAPÍTULO II
TODO AGENTE OPERA EM VISTA DE UM FIM

1. Primeiramente é necessário demonstrar que todo agente opera visando a um fim.

Com efeito, nas coisas que operam claramente visando a um fim, chamamos fim àquilo para o qual se dirige o impulso do agente. Se o alcançar, dizemos que alcançou o fim, mas não o alcançando, dizemos que não alcançou o fim intencionado, como, por exemplo, vemos no médico trabalhando para a saúde, e no corredor que busca a meta. E nisto não há diferença quanto ao que busca o fim se é cognoscente ou não, pois, por exemplo, do mesmo modo o alvo é o fim do flecheiro e da flecha. Ora, todo impulso do agente tende para algo determinado, pois não é de qualquer potência que procede qualquer ação, mas o calor procede do aquecimento, e o resfriamento, do frio. Por isso, também as ações são diferenciadas especificamente segundo a diversidade das coisas ativas. Mas a ação, às vezes, termina em alguma coisa fora dela, como, por exemplo, a construção, na casa, a cura, na saúde. Outras vezes, porém, termina na própria coisa, como, por exemplo, o conhecimento inte-

lectivo e o sensitivo. Se, no entanto, a ação termina em uma realidade fora da ação, o impulso do agente tende, pela ação, para esta realidade. Se nela não termina, o impulso do agente tende para a própria ação. Logo, é necessário que todo agente, ao agir, intencione um fim, e este, às vezes, é a própria ação; às vezes, algo produzido pela ação.

2. Além disso, em todo agente para o fim, dizemos que é o fim último aquele além do qual o agente nada quer, como, por exemplo, o trabalho do médico que vai até a cura e, tendo-a conseguido, não se esforça para algo mais. Ora, na ação de qualquer agente deve-se procurar algo além do qual o agente nada quer, até por que, se assim não fosse, as ações tenderiam para o infinito. Mas isto é impossível porque, *como não se pode percorrer o infinito* (I Analíticos Posteriores 22, 82b; Cmt 33, 279), também o agente não começaria uma ação. Com efeito, nenhuma coisa é movida para o que é impossível atingir. Logo, todo agente opera para um fim.

3. Além disso, se as ações do agente atingem o infinito, é necessário que delas proceda, ou não, alguma coisa. Com efeito, se delas proceder algo, o ser desta coisa vem a ser um número infinito de ações. Ora, o que requer previamente coisas em número infinito é impossível ser, porque *não se pode percorrer o infinito*. Ademais, o que é impossível ser, é impossível ser feito, e o que é impossível ser feito, não é possível fazer. Por conseguinte, é impossível que um agente inicie a realização de uma coisa, para o qual requerem-se ações infinitas. Se, porém, daquelas ações não provém alguma coisa, é necessário que a ordem destas ações seja ou segundo a ordem das potências ativas, como, por exemplo, se o homem sente para imaginar, imagina para chegar ao conhecimento intelectual, e conhece intelectualmente para querer; ou segundo a ordem dos objetos, como, por exemplo, se considero o corpo para considerar a alma; esta, considero para considerar a substância separada; e esta considero para considerar a Deus. Ora, não é possível proceder ao infinito nem nas potências ativas, nem nas formas das coisas, como demonstrou o Filósofo (II Metafísica 2, 994a; Cmt 2, 300ss). Isso porque a forma das potências é o princípio da ação. Não se pode também proceder infinitamente nos objetos e nos entes, porque há um primeiro ente, como foi provado (l. I, c. XLII). É necessário, pois, haver algo em cuja possessão repouse o esforço desprendido pelo agente. Logo, todo agente opera para um fim:

4. Além disso, nas coisas que operam em vista de um fim, todos os intermediários entre o primeiro agente e o último fim são fins, relativamente aos intermediários anteriores, e princípios ativos, relativamente aos que se lhes seguem. Por conseguinte, se o esforço do agente não se dirige para algo determinado, mas, como foi dito, as ações se dirigem para o infinito, é necessário que os princípios procedam ao infinito, o que, como foi demonstrado, é impossível. Logo, é necessário que o esforço do agente seja dirigido para algo determinado.

5. Além disso, todo agente opera pela sua própria natureza ou pelo intelecto. Quanto aos agentes pelo in-

ficatio ad domum, sanatio ad sanitatem: quandoque autem non, sicut intelligere et sentire. Et si quidem actio terminatur ad aliquod factum, impetus agentis tendit per actionem in illud factum: si autem non terminatur ad aliquod factum, impetus agentis tendit in ipsam actionem. Oportet igitur quod omne agens in agendo intendat finem: quandoque quidem actionem ipsam; quandoque aliquid per actionem factum.

1870. — Adhuc. In omnibus agentibus propter finem, hoc esse ultimum finem dicimus, ultra quod agens non quaerit aliquid: sicut actio medici est usque ad sanitatem, ea vero consecuta, non conatur ad aliquid ulterius. Sed in actione cuiuslibet agentis est invenire aliquid ultra quod agens non quaerit aliquid: alias enim actiones in infinitum tenderent; quod quidem est impossibile, quia, cum *infinita non sit pertransire*, agens agere non inciperet; nihil enim movetur ad id ad quod impossibile est pervenire. Omne igitur agens agit propter finem.

1871. — Amplius. Si actiones agentis procedant in infinitum, oportet quod vel ex istis actionibus sequatur aliquod factum, vel non. Si quidem sequatur aliquod factum, esse illius facti sequetur post infinitas actiones. Quod autem praeexigit infinita, impossibile est esse: cum *non sit infinita pertransire*. Quod autem impossibile est esse, impossibile est fieri: et quod impossibile est fieri, impossibile est facere. Impossibile est igitur quod agens incipiat facere aliquod factum ad quod praeexiguntur actiones infinitae. — Si autem ex illis actionibus non sequitur aliquod factum, oportet ordinem huiusmodi actionum esse vel secundum ordinem virtutum activarum, sicut si homo sentit ut imaginetur, imaginatur autem ut intelligat, intelligit autem ut velit: vel secundum ordinem obiectorum, sicut considero corpus ut considerem animam, quam considero ut considerem substantiam separatam, quam considero ut considerem Deum. Non autem est possibile procedere in infinitum neque in virtutibus activis, sicut neque in formis rerum, ut probatur in II *Metaph.*, forma enim est agendi principium: neque in obiectis, sicut neque in entibus, cum sit unum primum ens, ut supra (*lib.* I, cap. 42) probatum est. — Non est igitur possibile quod actiones in infinitum procedant. Oportet igitur esse aliquid quo habito conatus agentis quiescat. Omne igitur agens agit propter finem.

1872. — Item. In his quae agunt propter finem, omnia intermedia inter primum agens et ultimum finem sunt fines respectu priorum et principia activa respectu sequentium. Si igitur conatus agentis non est ad aliquid determinatum, sed actiones, sicut dictum est, procedunt in infinitum, oportet principia activa in infinitum procedere. Quod est impossibile, ut supra ostensum est. Necesse est igitur quod conatus agentis sit ad aliquid determinatum.

1873. — Adhuc. Omne agens vel agit per naturam, vel per intellectum. De agentibus

autem per intellectum non est dubium quin agant propter finem: agunt enim praeconcipientes in intellectu id quod per actionem consequuntur, et ex tali praeconceptione agunt; hoc enim est agere per intellectum. Sicut autem in intellectu praeconcipiente existit tota similitudo effectus ad quem per actiones intelligentis pervenitur, ita in agente naturali praeexistit similitudo naturalis effectus, ex qua actio ad hunc effectum determinatur: nam ignis generat ignem, et oliva olivam. Sicut igitur agens per intellectum tendit in finem determinatum per suam actionem, ita agens per naturam. Omne igitur agens agit propter finem.

telecto, não há dúvida que operam em vista do fim, pois operam preconcebendo no intelecto o que conseguem pela operação, e nisto consiste o fazer intelectualmente. Ora, assim como no intelecto que preconcebe há total semelhança do efeito ao qual chega pelas operações intelectuais, preexiste também no agente natural a semelhança do efeito, pelo qual é determinada a operação para tal efeito, pois, por exemplo, o fogo gera o fogo e a oliveira, a oliveira. Por isso, assim como o agente pelo intelecto tende por sua operação para determinado fim, também o agente pela natureza. Logo, todo agente opera por causa do fim.

1874. — Amplius. Peccatum non invenitur nisi in his quae sunt propter finem: nec enim imputatur alicui ad peccatum si deficiat ab eo ad quod non est; medico enim imputatur ad peccatum si deficiat a sanando, non autem aedificatori aut grammatico. Sed peccatum invenimus in his quae fiunt secundum artem, sicut cum grammaticus non recte loquitur; et in his quae sunt secundum naturam, sicut patet in partubus monstruosis. Ergo tam agens secundum naturam, quam agens secundum artem et a proposito, agit propter finem.

6. Além disso, não há defeito senão nas coisas que são por causa do fim, nem o defeito é imputado a alguma coisa, se falha naquilo para o que está determinado. Por exemplo, imputa-se falha ao médico que cura mal não, porém, ao arquiteto ou ao gramático. Ora, encontramos defeito nas coisas que se fazem segundo a arte, como, por exemplo, quando o gramático não fala corretamente; e nas coisas que são segundo a natureza, como, por exemplo, nos partos dos monstros. Logo, tanto o agente segundo a natureza, quanto o agente segundo a arte e propositadamente, operam por causa do fim.

1875. — Item. Si agens non tenderet ad aliquem effectum determinatum, omnes effectus essent ei indifferentes. Quod autem indifferenter se habet ad multa, non magis unum eorum operatur quam aliud: unde a contingente ad utrumque non sequitur aliquis effectus nisi per aliquid determinetur ad unum. Impossibile igitur esset quod ageret. Omne igitur agens tendit ad aliquem determinatum effectum, quod dicitur finis eius.

7. Além disso, se todo agente não tendesse para um determinado efeito, todos os efeitos ser-lhes-iam indiferentes. Ora, o que se refere a muitas coisas indiferentemente, não opera mais em relação a uma coisa que a outra. Segue-se disto que aquilo que está indiferente para ambas operações não tem efeito algum, a não ser que seja determinado por algo, para uma só. Por isso, é impossível operar. Logo, todo agente tende para determinado efeito, que é dito seu fim.

1876. — *a*) Sunt autem aliquae actiones quae non videntur esse propter finem, sicut actiones ludicrae et contemplatoriae, et actiones quae absque attentione fiunt, sicut confricatio barbae et huiusmodi: ex quibus aliquis opinari potest quod sit aliquod agens non propter finem.

b) Sed sciendum quod actiones contemplativae non sunt propter alium finem, sed ipsae sunt finis.

Actiones autem ludicrae interdum sunt finis, cum quis solum ludit propter delectationem quae in ludo est: quandoque autem sunt propter finem, ut cum ludimus ut postmodum melius studeamus.

Actiones autem quae fiunt sine attentione, non sunt ab intellectu, sed ab aliqua subita imaginatione vel naturali principio: sicut inordinatio humoris pruritum excitantis est causa confricationis barbae, quae fit sine attentione intellectus. Et haec ad aliquem finem tendunt, licet praeter ordinem intellectus.

8. Há, no entanto, algumas ações que parecem não ser dirigidas para um fim, como as ações lúdicas e contemplativas, e as que se realizam sem atenção ao fim, como, por exemplo, coçar a barba, etc. Devido a elas, pode alguém pensar que há agente que opere sem visar ao fim.

Deve-se, no entanto, saber que as ações contemplativas não são por causa de um ou outro fim, mas elas mesmas já são um fim.

Quanto às ações lúdicas, elas às vezes são o fim, como quando alguém joga só por causa do deleite que o jogo traz; outras vezes, porém, são por causa do fim, como quando jogamos para, depois, melhor estudar.

Quanto às ações desatentas, elas não provêm do intelecto, mas de alguma súbita imaginação, ou de um fim natural, como, por exemplo, quando um desequilíbrio nos hormônios excita um prurido que leva a coçar a barba, o que é feito sem a atenção do intelecto.

1877. — Per hoc autem excluditur antiquorum NATURALIUM error; qui ponebant omnia fieri ex necessitate materiae, causam finalem a rebus penitus subtrahentes.

9. Com isso, fica excluído o erro dos antigos naturalistas que afirmavam que tudo se realiza devido à necessidade da matéria e, assim, retiravam totalmente das coisas a causa final.

CAPÍTULO III
TODO AGENTE OPERA VISANDO A UM BEM

1. Dado o exposto, é ainda preciso demonstrar que todo agente opera em vista de um bem. Com efeito, acima foi demonstrado que todo agente opera em vista de um fim, porque todo o agente tende para determinada meta. Ora, aquilo para o qual o agente determinadamente tende lhe é conveniente, pois para tal não tenderia a não ser havendo alguma conveniência. E ainda, o que é conveniente a uma coisa, para ela é o bem. Logo, todo agente opera visando ao bem. Logo, toda ação e todo movimento visam ao bem.

2. Além disso, o fim é aquilo em que repousa o apetite do agente, ou movente, e do movido. Ora, é da essência do bem ser o termo do apetite, pois *o bem é aquilo que todos desejam* (I Ética 1, 1094a; Cmt 1, 9-11). Logo, toda ação e todo movimento visam ao bem.

3. Além disso, toda ação e todo movimento parecem estar de algum modo ordenados para o ser, quer para conservá-lo na espécie ou no indivíduo, quer para que seja adquirido novamente. Ora, aquilo que é o ser é o bem, razão por que todos desejam ser. Logo, a ação e o movimento visam ao bem.

4. Além disso, toda ação e todo movimento são por causa de alguma perfeição. Se, pois, a própria ação é o fim, é manifesto que é a segunda perfeição do agente. Assim, se a ação faz a mudança da matéria exterior, é manifesto que o agente deseja introduzir alguma perfeição na coisa movida, para a qual também o móvel tende, se o movimento é natural. Ora, chamamos de bom o que é perfeito. Logo, toda ação e todo movimento visam ao bem.

5. Além disso, todo agente opera enquanto é ato e, ao agir, tende para o que lhe é semelhante. Por isso, tende para o ato. Ora, todo ato é por essência bom, pois não há o mal senão na potência carente de ato. Logo, toda ação visa ao bem.

6. Além disso, o agente intelectual age para o fim, como que determinando o fim para si. Mas o agente natural, embora aja visando ao fim, como acima foi provado (c. prec.), no entanto não determina o fim para si, por que não tem noção do fim, mas é movido para o fim pela determinação de outrem. Ora, o agente natural não determina o fim para si senão em razão do bem, que é o objeto da vontade. Logo, o agente natural não é movido, nem age visando a um fim que não seja bom, porque tem o seu fim determinado por apetite de outrem. Logo, todo agente opera visando ao fim.

7. Além disso, a mesma razão explica a fuga do mal e o desejo do bem, como também a mesma razão explica ser movido para cima e ser movido para baixo. Ora, todas as coisas fogem do mal, pois os agentes pelo intelecto fogem de alguma coisa porque a apreendem como mal. E os agentes naturais resistem tanto quanto podem à corrupção, que é um mal para cada coisa. Logo, todas as coisas operam visando a um fim.

CAP. III. - QUOD OMNE AGENS AGIT PROPTER BONUM.

LOCI CONGR. - *Nom.* I, lect. 3 (87, 94-95); IV, lect. 3 (317, 318); lect. 9 (400-402); lect. 13 (463); *Verit.* q. 22, a. 1; I, q. 5, a. 4; I-II, q. 1, a. 1 ad 3; *ibid.* a. 2 ad 1; V *Metaphys.* lect. 3 (781); I *Ethic.* lect. 1 (8, 11).

1878. — Ex hoc autem ulterius ostendendum est quod omne agens agit propter bonum.

1879. — Inde enim manifestum est omne agens agere propter finem, quia quodlibet agens tendit ad aliquod determinatum. Id autem ad quod agens determinate tendit, oportet esse conveniens ei: non enim tenderet in ipsum nisi propter aliquam convenientiam ad ipsum. Quod autem est conveniens alicui, est ei bonum. Ergo omne agens agit propter bonum.

1880. — Praeterea. Finis est in quo quiescit appetitus agentis vel moventis, et eius quod movetur. Hoc autem est de ratione boni, ut terminet appetitum: nam *bonum est quod omnia appetunt*. Omnis ergo actio et motus est propter bonum.

1881. — Adhuc. Omnis actio et motus ad esse aliquo modo ordinari videtur: vel ut conservetur secundum speciem vel individuum; vel ut de novo acquiratur. Hoc autem ipsum quod est esse, bonum est. Et ideo omnia appetunt esse. Omnis igitur actio et motus est propter bonum.

1882. — Amplius. Omnis actio et motus est propter aliquam perfectionem. Si enim ipsa actio sit finis, manifestum est quod est perfectio secunda agentis. Si autem actio sit transmutatio exterioris materiae, manifestum est quod movens intendit aliquam perfectionem inducere in re mota; in quam etiam tendit mobile, si sit motus naturalis. Hoc autem dicimus esse bonum quod est esse perfectum. Omnis igitur actio et motus est propter bonum.

1883. — Item. *Omne agens* agit secundum quod est actu. *Agendo* autem *tendit in sibi simile*. Igitur tendit in actum aliquem. Actus autem omnis habet rationem boni: nam malum non invenitur nisi in potentia deficiente ab actu. Omnis igitur actio est propter bonum.

1884. — Adhuc. Agens per intellectum agit propter finem sicut determinans sibi finem: agens autem per naturam, licet agat propter finem, ut probatum est (1873), non tamen determinat sibi finem, cum non cognoscat rationem finis, sed movetur in finem determinatum sibi ab alio. Agens autem per intellectum non determinat sibi finem nisi sub ratione boni: intelligibile enim non movet nisi sub ratione boni, quod est obiectum voluntatis. Ergo et agens per naturam non movetur neque agit propter aliquem finem nisi secundum quod est bonum: cum agenti per naturam determinetur finis ab aliquo appetitu. Omne igitur agens propter bonum agit.

1885. — Item. Eiusdem rationis est fugere malum et appetere bonum: sicut eiusdem rationis est moveri a deorsum et moveri sursum. Omnia autem inveniuntur malum fugere: nam agentia per intellectum hac ratione aliquid fugiunt, quia apprehendunt illud ut malum; omnia autem agentia na-

turalia, quantum habent de virtute, tantum resistunt corruptioni, quae est malum uniuscuiusque. Omnia igitur agunt propter bonum.

1886. — Adhuc. Quod provenit ex alicuius agentis actione praeter intentionem ipsius, dicitur a casu vel fortuna accidere. Videmus autem in operibus naturae accidere vel semper vel frequentius quod melius est: sicut in plantis folia sic esse disposita ut protegant fructus; et partes animalium sic disponi ut animal salvari possit. Si igitur hoc evenit praeter intentionem naturalis agentis, hoc erit a casu vel fortuna. Sed hoc est impossibile: nam ea quae accidunt semper vel frequenter, non sunt casualia neque fortuita, sed quae accidunt in paucioribus. Naturale igitur agens intendit ad id quod melius est. Et multo manifestius quod agit per intellectum. Omne igitur agens intendit bonum in agendo.

1887. — Item. Omne quod movetur ducitur ad terminum motus a movente et agente. Oportet igitur movens et motum ad idem tendere. Quod autem movetur, cum sit in potentia, tendit ad actum, et ita ad perfectum et bonum: per motum enim exit de potentia in actum. Ergo et movens et agens semper in movendo et agendo intendit bonum.

1888. — Hinc est quod PHILOSOPHI definientes bonum dixerunt: *Bonum est quod omnia appetunt*. Et DIONYSIUS, IV cap., *de Divinis Nominibus*, dicit quod *omnia bonum et optimum concupiscunt*.

8. Além disso, o que provém da ação de um agente, sem que não o tenha intencionado, diz-se que acontece por acaso, ou por sorte. Vemos, com efeito, sempre, ou freqüentemente, acontecer na natureza o que é melhor, como, por exemplo, nas plantas, as folhas são dispostas para proteger os frutos e, nos animais, as patas são dispostas para protegê-los. Se, pois, isto acontece sem a intenção do agente natural, será por acaso ou por sorte. Mas tal é impossível, por que as coisas que acontecem sempre ou freqüentemente não são casuais ou fortuitas, mas o são as coisas que acontecem raramente. Por isso, o agente natural tende sempre para o melhor. E isto é muito mais evidente no agente intelectual. Logo, no agir, todo agente deseja o bem.

9. Além disso, tudo que é movido é levado ao termo do movimento pelo movente e agente. Por isso, o movente e o movido devem tender para a mesma coisa. Ora, o que é movido, por estar em potência, tende para o ato. Deste modo, tende para o perfeito e para o bem, pois movimento é redução de potência a ato. Logo, no mover e no agir, o movente e o agente intendem sempre o bem.

10. Por isso, os filósofos definiram o bem: *O bem é o que todos desejam*. E Dionísio escreve: *Todo ser deseja o bem e o melhor* (Os Nomes Divinos 4; PG 3, 704B; Cmt 5, 355).

CAP. IV. - QUOD MALUM EST PRAETER INTENTIONEM IN REBUS.

LOCI CONGR. - I *Sent.* dist. 1, q. 1, a. 1 ad 2; *Nom.* IV, lect. 22 (585); *Malo*, q. 1, a. 3: Primo; *ibid.* ad 14; I, q. 49, a. 1; I-II, q. 75, a. 1; V *Metaphys.* lect. 3 (781).

1889. — Ex hoc autem apparet quod malum in rebus incidit praeter intentionem agentium.

1890. — Quod enim ex actione consequitur diversum ab eo quod erat intentum ab agente, manifestum est praeter intentionem accidere. Malum autem diversum est a bono, quod intendit omne agens. Est igitur malum praeter intentionem eveniens.

1891. — Item. Defectus in effectu et actione consequitur aliquem defectum in principiis actionis: sicut ex aliqua corruptione seminis sequitur partus monstruosus, et ex curvitate cruris sequitur claudicatio. Agens autem agit secundum quod habet de virtute activa, non secundum id quod defectum virtutis patitur. Secundum autem quod agit, sic intendit finem. Intendit igitur finem correspondentem virtuti. Quod igitur sequitur respondens defectui virtutis, erit praeter intentionem agentis. Hoc autem est malum. Accidit igitur malum praeter intentionem.

1892. — Adhuc. Ad idem tendit motus mobilis et motio moventis. Mobile autem tendit per se ad bonum: ad malum autem per accidens et praeter intentionem. Quod quidem maxime in generatione et corruptione apparet. Materia enim, cum est sub una

CAPÍTULO IV
O MAL QUE HÁ NAS COISAS NÃO É INTENCIONADO

1. Depreende-se do exposto que o mal está nas coisas sem estar na intenção do agente. Com efeito, o que resulta de uma ação diferentemente do que for intencionado pelo agente é evidente que está fora de sua intenção. Ora, o mal é diferente do bem que é intencionado por todo agente. Logo, o mal acontece sem estar na intenção do agente.

2. Além disso, a falha no efeito e na ação resulta de um defeito nos princípios da ação, como, por exemplo, de uma corrupção no sêmen resulta o parto de um monstro e, de uma perna torta, o coxear. Ora, o agente opera segundo o que tem de potência ativa, não segundo o que a ela falta. Ademais, enquanto age, visa ao fim e intende o fim correspondente à potência. Por isso, o que resulta, correspondendo ao defeito da potência, está fora da intenção do agente, e isto é um mal. Logo, o mal acontece sem estar na intenção do agente.

3. Além disso, para o mesmo tendem o movimento do movido e a moção do movente. Ora, o movido tende por si mesmo para o bem. Tende, porém, acidentalmente, para o mal, e sem que este seja intencionado. E isto se manifesta sobretudo na geração e na corrupção, pois a matéria ao estar sob uma forma está em potência para outra forma e para a privação da própria forma possuída, como, por exemplo, ao estar sob a forma do ar a

matéria está em potência para a forma do fogo, e para a privação da forma do ar ao se corromper o ar. Ora, a intenção e o apetite da matéria não são para a privação, mas para a forma, porque ela não tende para o impossível, e a matéria é impossível somente sob privação, mas é possível ela estar sob uma forma. Por isso, o que tem o termo na privação está fora da intenção, pois nesta termina somente enquanto atinge a forma a que visa, a qual resulta necessariamente da privação de outra forma. Assim, a mudança da matéria na geração e na corrupção por si mesma ordena-se para a forma, mas a privação acontece sem ser intencionada. E coisa semelhante acontece em todos os movimentos. Por esse motivo, em todo movimento há geração e corrupção apenas de certo modo, como, por exemplo, quando uma coisa sofre alteração de branco para negro, o branco se corrompe e forma-se o negro. Ora, há o bem enquanto a matéria está composta pela forma, e a potência, pelo seu próprio ato. Por isso, tudo que se move visa pelo seu movimento a atingir o bem, mas chega ao mal sem ser intencionado. Por isso, também, como todo agente e movente tende para o bem, o mal resulta fora da intenção do agente.

4. Além disso, nos agentes pelo intelecto e por ação calculada a intenção segue a apreensão, pois para aquilo tende o que é apreendido como fim. Se, pois, chegar a algo que não tenha uma espécie apreendida, isto está fora da intenção, como, por exemplo, se alguém pretende comer mel e, no entanto, come fel pensando que é mel, isto acontece fora da intenção do agente. Mas todo agente intelectual tende para uma coisa segundo a apreende sob a razão de bem, como se depreende do que foi exposto (c. prec.). Por conseguinte, se aquilo não for um bem, mas um mal, isto estará fora da intenção. Logo, o agente intelectual não faz o mal, a não ser fora da intenção. Como, no entanto, tender para o bem é comum ao agente intelectual e ao agente natural, o mal resulta fora da intenção de qualquer agente sem, portanto, ser intencionado.

5. Daí Dionísio afirmar: *O mal não vem da intenção, nem da vontade* (Os Nomes Divinos 4; PG 3, 732C; Cmt 22, 585)

CAPÍTULO V E VI
ARGUMENTOS QUE PARECEM PROVAR QUE O MAL NÃO ESTÁ FORA DA INTENÇÃO DO AGENTE, E REFUTAÇÃO DOS MESMOS

1. Há alguns argumentos que parecem contradizer a verdade exposta. Com efeito, o que acontece sem estar na intenção do agente é chamado fortuito e casual, e acontece raras vezes. Ora, o mal não é chamado fortuito e casual, nem acontece poucas vezes, mas sempre e muitas vezes, pois nas coisas materiais a corrupção sempre

forma, est in potentia ad formam aliam et privationem formae iam habitae: sicut, cum est sub forma aëris, est in potentia ad formam ignis et privationem formae aëris. Et ad utrumque transmutatio materiae terminatur simul: ad formam quidem ignis secundum quod generatur ignis, ad privationem autem formae aëris secundum quod corrumpitur aër. Non autem intentio et appetitus materiae est ad privationem, sed ad formam: non enim tendit ad impossibile; est autem impossibile materiam tantum sub privatione esse, esse vero eam sub forma est possibile. Igitur quod terminetur ad privationem est praeter intentionem; terminatur autem ad eam inquantum pervenit ad formam quam intendit, quam privatio alterius formae de necessitate consequitur. Transmutatio igitur materiae in generatione et corruptione per se ordinatur ad formam, privatio vero consequitur praeter intentionem. Et similiter oportet esse in omnibus motibus. Et ideo in quolibet motu est generatio et corruptio secundum quid: sicut, cum aliquid alteratur de albo in nigrum, corrumpitur album et fit nigrum. Bonum autem est secundum quod materia est perfecta per formam, et potentia per actum proprium: malum autem secundum quod est privata actu debito. Omne igitur quod movetur intendit in suo motu pervenire ad bonum, pervenit autem ad malum praeter intentionem. Igitur, cum omne agens et movens intendat ad bonum, malum provenit praeter intentionem agentis.

1893. — Amplius. In agentibus per intellectum et aestimationem quamcumque, intentio sequitur apprehensionem: in illud enim tendit intentio quod apprehenditur ut finis. Si igitur perveniatur ad aliquid quod non habet speciem apprehensam, erit praeter intentionem: sicut, si aliquis intendat comedere mel, et comedat fel credens illud esse mel, hoc erit praeter intentionem. Sed omne agens per intellectum tendit ad aliquid secundum quod accipit illud sub ratione boni, sicut ex superioribus (1884) patet. Si ergo illud non sit bonum, sed malum, hoc erit praeter intentionem. Agens igitur per intellectum non operatur malum nisi praeter intentionem. Cum igitur tendere ad bonum sit commune agenti per intellectum et per naturam, malum non consequitur ex intentione alicuius agentis nisi praeter intentionem.

1894. — Hinc est quod DIONYSIUS dicit, IV cap. *De Div. Nom.*, quod *malum est praeter intentionem et voluntatem.*

CAP. V ET VI. - RATIONES QUIBUS VIDETUR PROBARI QUOD MALUM NON SIT PRAETER INTENTIONEM (ET SOLUTIO IPSARUM).

LOCI CONGR. - *Nom.* IV, lect. 15 (490); 16 (492, 495, 497); 22 (586); *Pot.* q. 3, a. 6, arg. 5 ad 5; *Malo*, q. 1, a. 1 arg. 10, ad 10; I, q. 49, a. 3 arg. 5, ad 5; q. 63, a. 9 arg. 1, ad 1; I-II, q. 71, a. 2 arg. 3, ad 3.

1895. — SUNT autem quaedam quae huic sententiae adversari videntur.

1896. — Quod enim accidit praeter intentionem agentis, dicitur esse fortuitum et casuale et in paucioribus accidens. Ma-

lum autem fieri non dicitur fortuitum et casuale, neque ut in paucioribus accidens, sed semper vel in pluribus. In naturalibus enim semper generationi corruptio adiungitur. In agentibus etiam per voluntatem in pluribus peccatum accidit: cum *difficile sit secundum virtutem agere, sicut attingere centrum in circulo*, ut dicit ARISTOTELES, in II *Ethicorum*. Non igitur videtur malum esse proveniens praeter intentionem.

segue à geração. Também o pecado acontece muitas vezes nos agentes voluntários, pois *é difícil agir segundo a virtude, como o é atingir o centro do círculo*, como diz Aristóteles (II Ética 9, 1109a; Cmt 11, 370). Logo, não parece que o mal acontece fora da intenção do agente.

1897. — Item. ARISTOTELES in III *Eth.*, expresse dicit quod *malitia est voluntarium*. Et hoc probat per hoc quod aliquis voluntarie operatur iniusta, *irrationabile autem est operantem voluntarie iniusta non velle iniustum esse, et voluntarie stuprantem non velle incontinentem esse*; et per hoc quod legislatores puniunt malos quasi voluntarie operantes mala. Non videtur igitur malum praeter voluntatem vel intentionem esse.

2. Além disso, Aristóteles diz expressamente (III Ética 7, 1113b; Cmt 11, 500, 503 – 1114a; Cmt 12, 512) que *a malícia é voluntária*, e o prova com argumento de que há quem cometa voluntariamente injustiças, pois *é irracional não admitir que seja injusto quem voluntariamente comete injustiças, e pretender que é continente quem voluntariamente comete estupro* e também que os legisladores punam os maus como fazedores voluntários do mal. Logo, não parece que o mal exista sem estar na vontade ou na intenção.

1898. — Praeterea. Omnis motus naturalis habet finem intentum a natura. Corruptio autem est mutatio naturalis, sicut et generatio. Finis igitur eius, qui est privatio habens rationem mali, est intentus a natura: sicut etiam forma et bonum, quae sunt generationis finis.

1899. — (*Capitulum VI*) — Ut autem positarum rationum solutio manifestior fiat, considerandum est quod malum considerari potest vel in substantia aliqua, vel in actione ipsius. Malum quidem in substantia aliqua est ex eo quod deficit ei aliquid quod natum est et debet habere: si enim homo non habet alas, non est ei malum, quia non est natus eas habere; si etiam homo capillos flavos non habet, non est malum, quia etsi natus sit habere, non tamen est debitum ut habeat; est tamen malum si non habeat manus, quas natus est et debet habere, si sit perfectus, quod tamen non est malum avi. Omnis autem privatio, si proprie et stricte accipiatur, est eius quod quis natus est habere et debet habere. In privatione igitur sic accepta semper est ratio mali.

3. (CAPÍTULO VI). Para melhor refutação dos argumentos acima propostos, deve-se considerar que o mal pode estar numa substância ou numa ação. O mal numa substância resulta de que lhe falta algo para o qual ela se destina ou deve ser, como, por exemplo, se o homem não tem asas não é mau, porque não foi feito para tê-las. Se também ele não tem cabelos loiros não é mau, porque embora os tenha, não lhe é necessário tê-los; no entanto, é um mal não ter mãos, porque pela natureza deve tê-las, se é perfeito. Mas não ter mãos não é um mal para a ave. Ora, toda privação tomada própria e estritamente é daquelas coisas que alguém está destinado a tê-las e deve tê-las. Por isso, na privação tomada neste sentido há sempre a natureza do mal.

1900. — Materia autem, cum sit potentia ad omnes formas, omnes quidem nata est habere, nulla tamen est ei debita: cum sine quavis una earum possit esse perfecta in actu. Quaelibet tamen earum est debita alicui eorum quae ex materia constituuntur: nam non potest esse aqua nisi habeat formam aquae, nec potest esse ignis nisi habeat formam ignis. Privatio igitur formae huiusmodi, comparata ad materiam, non est malum materiae: sed comparata ad id cuius est forma, est malum eius, sicut privatio formae ignis est malum ignis.

1901. — *a*) Et quia tam privationes quam habitus et formae non dicuntur esse nisi secundum quod sunt in subiecto, si quidem privatio sit malum per comparationem ad subiectum in quo est, erit malum simpliciter: sin autem, erit malum alicuius, et non simpliciter. Hominem igitur privari manu, est malum simpliciter: materia autem privari forma aëris, non est malum simpliciter, sed est malum aëris.

b) Privatio autem ordinis aut commensurationis debitae in actione, est malum actionis. Et quia cuilibet actioni est debitus aliquis ordo et aliqua commensuratio,

Ora, sendo a matéria potência para todas as formas, ela está definida a tê-las todas, mas nenhuma lhe é devida, pois mesmo sem qualquer uma delas em particular, pode estar em ato. No entanto, qualquer delas é devida às coisas que se constituem de matéria, pois, por exemplo, não pode haver água sem a forma de água, nem fogo sem a forma de fogo. Por isso, a privação de uma tal forma não é um mal se comparada à matéria; mas o é, se comparada à coisa de que é forma, como, por exemplo, a privação da forma do fogo é um mal para o fogo. E porque todas as privações, os hábitos e as formas não se dizem ser senão do sujeito, se a privação é um mal relativamente do sujeito em que está, será um mal simplesmente. E, caso contrário, será o mal de uma coisa, e não, o mal simplesmente. Por conseguinte, ser o homem privado da mão, é mal simplesmente; mas a matéria ser privada de forma do ar não é um mal simplesmente; é mal do ar. E ainda, a privação da ordem ou da devida proporção na ação é mal da ação. E porque a cada ação lhe são devidas alguma ordem ou alguma proporção, é necessário que tal privação na ação seja um mal simplesmente.

4. Consideradas essas coisas, deve-se saber que nem tudo que não está na intenção deve ser fortuito ou casual, como propunha o primeiro argumento.

Com efeito, se aquilo que não está na intenção resulta do que é intencionado sempre ou algumas vezes, não acontece fortuita ou casualmente, como, por exemplo, se aquele que intenciona gozar da doçura do vinho fica embriagado ao bebê-lo, isto não é fortuito ou casual, a não ser que aconteça raras vezes. Por conseguinte, o mal da corrupção natural, embora aconteça sem estar na intenção do agente, acontecerá, no entanto, sempre, porque a forma de uma coisa acrescenta-se à privação de outra forma. Por isso, a corrupção não acontece casualmente, nem poucas vezes, embora às vezes não seja um mal simplesmente, mas, de alguma coisa, como foi dito. No entanto, se é uma tal privação que priva daquilo que é devido à coisa gerada, será mal casual e simplesmente, como acontece no parto dos monstros. Isto não acontece como resultado necessário daquilo que foi intencionado, mas lhe é até repugnante, porque o agente visou à coisa gerada perfeita. Além disso, o mal da ação se dá nos agentes naturais devido ao defeito da potência ativa. Por conseguinte, se o agente tem potência defectiva, o mal vira sem ser intencionado, mas não será casual, porque necessariamente é efeito de um tal agente. Porém, se tal agente está sempre ou suficientemente sujeito a este defeito da potência, o mal será casual se este defeito raramente está no agente.

Mas, nos agentes voluntários, a intenção dirige-se para um bem particular, se ela deve seguir a ação, pois as coisas universais não movem, mas movem as coisas particulares, nas quais está o ato. Se, pois, aquele bem intencionado tem conjuntamente a privação do bem segundo a razão, sempre ou freqüentemente, o mal moral segue-se não casualmente, mas sempre ou freqüentemente, como, por exemplo, acontece com o que quer servir-se da mulher para o prazer, ao qual está unida a desordem do adultério. Por isso, o mal do adultério não vem casualmente. No entanto, seria um mal casual se aquilo a que visa seguisse raras vezes o pecado, como, por exemplo, alguém que, atirando no pássaro, mata um homem.

Com efeito, que alguém vise a tais bens, que vão misturados freqüentemente com privações de um bem segundo a razão, isto resulta porque muitos vivem segundo os sentidos. De fato, os sentidos nos são mais percebidos e mais eficazes nas ações particulares, nas quais se dá a operação. Mas à maior parte desses bens segue-se a privação do bem segundo a razão.

5. Donde fica claro que, embora o mal não esteja na intenção, é, no entanto, voluntário, como afirmava o segundo argumento, não por si mesmo, mas acidentalmente.

Com efeito, a intenção segue-se ao fim último, que é desejado por ele mesmo. Ora, a vontade refere-se também àquilo que alguém quer visando a outra coisa, embora não o queira simplesmente, como por exemplo, se alguém atirar no mar a mercadoria para salvar o barco, não deseja atirar as mercadorias ao mar, mas salvar

necesse est ut talis privatio in actione simpliciter malum existat.

1902. — His igitur visis, sciendum est quod non omne quod est praeter intentionem, oportet esse fortuitum vel casuale, ut *prima* ratio (1896) proponebat. Si enim quod est praeter intentionem, sit consequens ad id quod est intentum vel semper vel frequenter, non eveniet fortuito vel casualiter: sicut in eo qui intendit dulcedine vini frui, si ex potatione vini sequatur ebrietas, non erit fortuitum nec casuale; esset autem casuale si sequeretur ut in paucioribus.

1903. — Malum ergo corruptionis naturalis, etsi sequatur praeter intentionem generantis, consequitur tamen semper: nam semper formae unius est adiuncta privatio alterius. Unde corruptio non evenit casualiter neque ut in paucioribus: licet privatio quandoque non sit malum simpliciter, sed alicuius, ut dictum est. Si autem sit talis privatio quae privet id quod est debitum generato, erit casuale et simpliciter malum, sicut cum nascuntur partus monstruosi: hoc enim non consequitur de necessitate ad id quod est intentum, sed est ei repugnans; cum agens intendat perfectionem generati.

1904. — Malum autem actionis accidit in naturalibus agentibus ex defectu virtutis activae. Unde si agens habet virtutem defectivam, hoc malum consequitur praeter intentionem, sed non erit casuale, quia de necessitate est consequens ad talem agentem: si tamen tale agens vel semper vel frequenter patitur hunc virtutis defectum. Erit autem casuale si hic defectus raro talem comitatur agentem.

1905. — In agentibus autem voluntariis intentio est ad bonum aliquod particulare, si debet sequi actio: nam universalia non movent, sed particularia, in quibus est actus. Si igitur illud bonum quod intenditur, habeat coniunctam privationem boni secundum rationem vel semper vel frequenter, sequitur malum morale non casualiter, sed vel semper vel frequenter: sicut patet in eo qui vult uti femina propter delectationem, cui delectationi adiuncta est inordinatio adulterii; unde malum adulterii non sequitur casualiter. Esset autem casuale malum si ad id quod intendit, sequeretur aliquod peccatum ut in paucioribus: sicut cum quis, proiiciens ad avem, interficit hominem.

1906. — Quod autem huiusmodi bona aliquis intendat ut in pluribus quibus privationes boni secundum rationem consequuntur, ex hoc provenit quod plures vivunt secundum sensum, eo quod sensibilia sunt nobis manifesta, et magis efficaciter moventia in particularibus, in quibus est operatio: ad plura autem talium bonorum sequitur privatio boni secundum rationem.

1907. — Ex quo patet quod, licet malum praeter intentionem sit, est tamen voluntarium, ut *secunda* ratio (1897) proponit, licet non per se, sed per accidens. Intentio enim est ultimi finis, quem quis propter se vult: voluntas autem est eius etiam quod quis vult propter aliud, etiam si simpliciter non vellet; sicut qui proiicit merces in mari

causa salutis, non intendit proiectionem mercium, sed salutem, proiectionem autem vult non simpliciter, sed causa salutis. Similiter propter aliquod bonum sensibile consequendum aliquis vult facere inordinatam actionem, non intendens inordinationem, neque volens eam simpliciter, sed propter hoc. Et ideo hoc modo malitia et peccatum dicuntur esse voluntaria, sicut proiectio mercium in mari.

1908. — Eodem autem modo patet solutio ad *tertiam* obiectionem (1898). Nunquam enim invenitur mutatio corruptionis sine mutatione generationis: et per consequens nec finis corruptionis sine fine generationis. Natura ergo non intendit finem corruptionis seorsum a fine generationis, sed simul utrumque. Non enim est de intentione naturae absoluta quod non sit aqua, sed quod sit aër, quo existente non est aqua. Hoc ergo quod est esse aërem, intendit natura secundum se: quod vero est non esse aquam, non intendit nisi inquantum est coniunctum ei quod est esse aërem. Sic igitur privationes a natura non sunt secundum se intentae, sed secundum accidens: formae vero secundum se.

1909. — Patet ergo ex praemissis quod illud quod est simpliciter malum, omnino est praeter intentionem in operibus naturae, sicut partus monstruosi: quod vero non est simpliciter, sed alicui malum, non est intentum a natura secundum se, sed secundum accidens.

o barco. Não quer aquela descarga simplesmente, mas para a salvação do barco. De modo semelhante, se alguém, para atingir algum bem sensível, quer fazer uma ação desordenada, não tendo a intenção desta desordem, nem a querendo simplesmente, realiza-a por causa do bem sensível. Por isso, como a descarga das mercadorias ao mar, também a maldade e o pecado são ditos voluntários.

6. De modo semelhante apresenta-se a refutação ao terceiro argumento. Com efeito, jamais acontece a mudança da corrupção sem a mudança da geração. Conseqüentemente, nem o fim da corrupção, sem o fim da geração. Ora, a natureza não visa separadamente ao fim da corrupção e ao fim da geração, mas simultaneamente. Não está na intenção absoluta da natureza que a água não exista, mas que exista o ar, o qual existindo, não há água. Que o ar exista, a natureza visa a isso em si mesmo; mas que não exista água, não visa a isso senão enquanto isto acontece ao haver ar. Por isso, as privações não são intencionadas em si mesmas pela natureza, mas acidentalmente. As formas, porém, são intencionadas em si mesmas.

7. Depreende-se das premissas que o que é mal simplesmente está absolutamente fora da intenção nas ações da natureza, como o parto de um monstro. Mas o que não é mal simplesmente, isto é, um mal relativo, não é por ela intencionado em si mesmo, mas só acidentalmente.

CAP. VII. - Quod malum non est aliqua essentia.

Loci congr. - II *Sent.* dist. 34, a. 2; *Nom.* IV, lect. 14; *Decret.*[1] (1166); *Malo* q. 1, a. 1; *Comp.* cap. 115 (224-226).

1910. — Ex his autem apparet quod nulla essentia est secundum se mala.

1911. — Malum enim, ut dictum est (1899), nihil est aliud quam *privatio eius quod quis natus est et debet habere:* sic enim apud omnes est usus huius nominis *malum.* Privatio autem non est aliqua essentia, sed est *negatio in substantia.* Malum igitur non est aliqua essentia in rebus.

1912. — Adhuc. Unumquodque secundum suam essentiam habet esse. Inquantum autem habet esse, habet aliquid boni: nam, si *bonum est quod omnia appetunt,* oportet ipsum *esse* bonum dicere, cum omnia esse appetant. Secundum hoc igitur unumquodque bonum est quod essentiam habet. Bonum autem et malum opponuntur. Nihil igitur est malum secundum quod essentiam habet. Nulla igitur essentia mala est.

1913. — Amplius. Omnis res vel est agens, vel est facta. Malum autem non potest esse agens: quia quicquid agit, agit inquantum est actu existens et perfectum. Et similiter non potest esse factum: nam cuiuslibet generationis terminus est forma et bonum. Nulla igitur res secundum suam essentiam est mala.

1914. — Item. Nihil tendit ad suum contrarium: unumquodque enim appetit quod est sibi simile et conveniens. Omne autem

CAPÍTULO VII
NÃO HÁ ESSÊNCIA ALGUMA NO MAL

1. Depreende-se claramente do exposto que nenhuma essência é em si mesmo má. Com efeito, o mal, como acima foi dito (c. prec.), nada mais é que *a privação daquilo que uma coisa está destinada a ter e que deve ter,* pois, assim, o nome *mal* é usado por todos. Ora, a privação não é essência alguma, mas, *uma negação na substância* (IV Metafísica 2, 1104a; Cmt 3, 565). Logo, o mal não é essência alguma nas coisas.

2. Além disso, cada coisa tem o ser segundo a essência. Ora, enquanto tem ser, tem algo de bom, pois, se *o bem é o que todos apetecem,* é necessário dizer que o ser é bom, porque todas as coisas desejam ser. Segundo essa afirmação, cada coisa é boa porque tem essência. Ora, o bem e o mal opõem-se entre si. Logo, coisa alguma é má segundo a sua essência. Logo, nenhuma essência é má.

3. Além disso, as coisas ou são agentes ou efeitos. Ora, o mal não pode ser agente, porque tudo que age, age enquanto é ato presente e perfeito. Também o mal não pode ser efeito, porque o termo de toda geração é a forma e o bem. Logo, nenhuma coisa é má segundo sua essência.

4. Além disso, nenhuma coisa tende para o que lhe é contrário, pois cada coisa deseja o que é semelhante e conveniente. Ora, todo ente ao agir tende para o bem,

como acima foi demonstrado (c. III). Logo, nenhum ente, enquanto tal, é mau.

5. Além disso, a essência é natural à coisa. Com efeito, se ela pertence ao gênero da substância, identifica-se com a própria natureza da coisa; se, porém, pertence ao gênero do acidente, deve ser causada pelos princípios de sua substância. Desse modo, será natural à substância, embora possa não ser natural a outra substância, como, por exemplo, o calor é natural ao fogo, embora não o seja à água. Ora, o que é mau em si mesmo não pode ser natural a coisa alguma, pois é da razão do mal ser privação daquilo que está destinado a ser da coisa e lhe é devido. Por isso, o mal, sendo privação do que é natural, não pode ser natural a coisa alguma. Donde, tudo aquilo que inere a uma coisa é bom para a coisa. E mau, se lhe falta. Logo, nenhuma essência é má em si mesma.

6. Além disso, toda coisa que tem essência, ou ela mesma é forma, ou tem alguma forma, pois é pela forma que a coisa é posta no gênero ou na espécie. Ora, a forma como tal tem razão de bondade, porque é princípio da ação, e fim para o qual tende todo agente, e ato segundo o qual o sujeito da forma é perfeito. Por conseguinte, toda coisa que tem essência é, como tal, boa. Logo, o mal não tem essência.

7. Além disso, o ente se divide em ato e potência. Ora, o ato, como tal, é bom, porque uma coisa é boa na medida em que é ato. E a potência é também um bem, pois ela tende para o ato, como se verifica em todo movimento. Ela é também proporcionada ao ato, não lhe sendo contrária e está no mesmo gênero dele, e a privação não lhe compete senão acidentalmente. Ora, toda coisa que é, seja do modo que for, enquanto é ente é boa. Logo, o mal não tem essência alguma.

8. Além disso, foi provado (l. II, c. XV) que todo ente, seja ele qual for, vem de Deus. Ora, Deus é a bondade perfeita, como foi demonstrado (l. I, cap. XXVIII e XII). Como, no entanto, do bem não pode vir um efeito mau, é impossível que um ente, enquanto ente, seja mau.

9. Dai ler-se na Sagrada Escritura: *Viu Deus tudo que fizera e que era muito bom* (Gn 1, 31); *Fez, a seu tempo, boas todas as coisas* (Eclo 3, 11); *Toda criatura de Deus é boa"* (1 Tm 4, 4). Diz também, Dionísio (Os Nomes Divinos 4, PG 3, 716CD; Cmt 14, 478), que o *mal não existe* (isto é, por si mesmo) *nem é uma coisa naquilo que existe* (isto é, acidentalmente, como a brancura e a negritude).

10. Por este argumento fica refutado o erro dos maniqueus que afirmam que algumas coisas são más nas suas naturezas.

ens agendo intendit bonum, ut ostensum est (cap. 3). Nullum igitur ens, inquantum huiusmodi, est malum.

1915. — Adhuc. Omnis essentia est alicui rei naturalis. Si enim est in genere substantiae, est ipsa natura rei. Si vero sit in genere accidentis, oportet quod ex principiis alicuius substantiae causetur, et sic illi substantiae erit naturalis: licet forte alteri substantiae non sit naturalis, sicut caliditas est naturalis igni, licet sit innaturalis aquae. Quod autem est secundum se malum, non potest esse alicui naturale. De ratione enim mali est privatio eius quod est alicui natum inesse et debitum ei. Malum igitur, cum sit eius quod est naturale privatio, non potest esse alicui naturale. Unde et quicquid naturaliter inest alicui, est ei bonum, et malum si ei desit. Nulla igitur essentia est secundum se mala.

1916. — Amplius. Quicquid habet essentiam aliquam, aut ipsummet est forma, aut habet formam aliquam: per formam enim collocatur unumquodque in genere vel specie. Forma autem, inquantum huiusmodi, habet rationem bonitatis: cum sit principium actionis; et finis quem intendit omne faciens; et actus quo unumquodque habens formam perfectum est. Quicquid igitur habet essentiam aliquam, inquantum huiusmodi, est bonum. Malum igitur non habet essentiam aliquam.

1917. — Item. Ens per actum et potentiam dividitur. Actus autem, inquantum huiusmodi, bonum est: quia secundum quod aliquid est actu, secundum hoc est perfectum. Potentia etiam bonum aliquid est: tendit enim potentia ad actum, ut in quolibet motu apparet; et est etiam actui proportionata, non ei contraria; et est in eodem genere cum actu; et privatio non competit ei nisi per accidens. Omne igitur quod est, quocumque modo sit, inquantum est ens, bonum est. Malum igitur non habet aliquam essentiam.

1918. — Amplius. Probatum est in Secundo huius (cap. 15), quod omne esse, quocumque modo sit, est a Deo. Deum autem esse perfectam bonitatem, in Primo ostendimus (capp. 28, 41). Cum igitur boni effectus malum esse non possit, impossibile est aliquod ens, inquantum est ens, esse malum.

1919. — *a*) Hinc est quod *Gen.* 1, 31 dicitur: *Vidit Deus cuncta quae fecerat, et erant valde bona;* et *Eccle.* 3, 11: *Cuncta fecit bona in tempore suo;* et I TIM. 4, 4: *Omnis creatura Dei bona.*

b) Et DIONYSIUS, cap. IV *de Div. Nom.*, dicit quod *malum non est existens*, scilicet per se, *nec* aliquid *in existentibus*, quasi accidens, sicut albedo vel nigredo.

1920. — Per hoc autem excluditur error MANICHAEORUM, ponentium aliquas res secundum suas naturas esse malas.

CAPÍTULO VIII E IX
ARGUMENTOS PELOS QUAIS PARECE SER PROVADO QUE O MAL É ESSÊNCIA OU UMA COISA (E A REFUTAÇÃO DOS MESMOS)

1. Parece que com alguns argumentos se possa refutar a tese acima exposta. Com efeito, a espécie de cada

CAP. VIII ET IX. - RATIONES QUIBUS VIDETUR PROBARI QUOD MALUM SIT NATURA VEL RES ALIQUA (ET SOLUTIO IPSARUM).

LOCI CONGR. - II *Sent.* dist. 34, a. 2 arg. 1, 2, 3, 4, 5; ad 1-5; *Malo*, q. 1, a. 1 arg. 1, 2, 8-10, 11, 12, 13, 16, 20; ad 1, 2, 8-10, 11, 12, 13, 16, 20; I q. 48, a. 1 arg. 1-4, ad 1-4; *Comp.* cap. 116 (227-228).

1921. — VIDETUR autem quibusdam rationibus praedictae sententiae posse obviari.

1922. — Ex propria enim differentia specifica unumquodque speciem sortitur. Malum autem est differentia specifica in aliquibus generibus, scilicet in habitibus et actibus moralibus: sicut enim virtus secundum suam speciem est bonus habitus, ita contrarium vitium est malus habitus secundum suam speciem; et similiter de actibus virtutum et vitiorum. Malum igitur est dans speciem aliquibus rebus. Est igitur aliqua essentia, et aliquibus rebus naturalis.

1923. — Praeterea. Utrumque contrariorum est natura quaedam: si enim nihil poneret, alterum contrariorum esset privatio vel negatio pura. Sed bonum et malum dicuntur esse contraria. Malum igitur est natura aliqua.

1924. — Item. Bonum et malum dicuntur esse *genera contrariorum* ab ARISTOTELE, in *Praedicamentis.* Cuiuslibet autem generis est essentia et natura aliqua: nam non entis non sunt species neque differentiae, et ita quod non est, non potest esse genus. Malum igitur est aliqua essentia et natura.

1925. — Adhuc. Omne quod agit, est res aliqua. Malum autem agit inquantum malum: repugnat enim bono et corrumpit ipsum. Malum igitur, inquantum malum, est res aliqua.

1926. — Amplius. In quibuscumque invenitur magis et minus, oportet quod sint res aliquae habentes ordinem: negationes enim et privationes non suscipiunt magis et minus. Invenitur autem inter mala unum altero peius. Oportet igitur, ut videtur, quod malum sit res aliqua.

1927. — Praeterea. Res et ens convertuntur. Est autem malum in mundo. Ergo est res aliqua et natura.

1928. — (*Capitulum IX*) — Has autem rationes non difficile est solvere. Malum enim et bonum in moralibus specificae differentiae ponuntur, ut *prima* ratio (1922) proponebat, quia moralia a voluntate dependent: secundum hoc enim aliquid ad genus moris pertinet, quod est voluntarium. Voluntatis autem obiectum est finis et bonum. Unde a fine speciem moralia sortiuntur: sicut et naturales actiones a forma principii activi, ut calefactio a calore. Quia igitur bonum et malum dicuntur secundum universalem ordinem ad finem, vel privationem ordinis, oportet quod in moralibus primae differentiae sint bonum et malum. Unius autem generis oportet esse unam mensuram primam. Moralium autem mensura est ratio. Oportet igitur quod a fine rationis dicantur aliqua in moralibus bona vel mala. Quod igitur in moralibus sortitur speciem a fine qui est secundum rationem, dicitur secundum speciem suam bonum: quod vero sortitur speciem a fine contrario fini rationis, dicitur secundum speciem suam malum. Finis autem ille, etsi tollat finem rationis, est tamen aliquod bonum: sicut delectabile secundum sensum, vel aliquid huiusmodi. Unde et in aliquibus animalibus sunt bona; et homini etiam cum sunt secundum rationem moderata; et contingit quod est malum uni, esse

coisa resulta da sua diferença específica. Ora, em alguns gêneros, como nos hábitos e nos atos morais, o mal apresenta diferença específica, pois, assim como a virtude é, segundo a sua espécie, um hábito bom, também o vício oposto é, segundo a sua espécie, um hábito mau. Dá-se, assim, o mesmo com as virtudes e os vícios. Por conseguinte, o mal especifica algumas coisas. Logo, o mal é uma essência e é natural a algumas coisas.

2. Além disso, duas coisas contrárias têm uma natureza comum, pois se nada houvesse entre elas, uma seria a privação ou a pura negação da outra. Mas o bem e o mal são ditos contrários. Logo, o mal é uma certa natureza.

3. Além disso, o bem e o mal são ditos *gêneros contrários,* por Aristóteles (Predicamentos 11, 14a). Ora, cada gênero tem essência, pois o não-ente não tem espécie, nem diferenças. Por isso, o que não é não pode estar em gênero. Logo, o mal é uma essência e uma natureza.

4. Além disso, o que opera é alguma coisa. Ora, o mal opera como mal, pois a ele repugna o bem e ele corrompe o bem. Logo, o mal, enquanto mal, é alguma coisa.

5. Além disso, em tudo que há mais e menos, é necessário haver coisas em ordem, pois as privações e negações não estão sujeitas a mais e menos. Ora, entre as coisas más, há umas piores que as outras. Logo, vê-se que é necessário o mal ser uma coisa.

6. Além disso, a coisa e o ente são conversíveis. Ora, há o mal no mundo. Logo, o mal é uma coisa e uma natureza.

7. (CAPÍTULO IX) Não é difícil refutar esses argumentos.

Com efeito, nas coisas morais, o mal e o bem apresentam diferenças específicas, como propunha o primeiro argumento, porque elas dependem da vontade, pois uma coisa pertence ao gênero moral enquanto é voluntária. Ora, o objeto da vontade é o fim e o bem. Por isso, as coisas morais se especificam pelo fim, assim como as ações naturais recebem a espécie da forma do princípio ativo, como, por exemplo, o aquecimento, do calor. Além disso, porque o bem e o mal se dizem segundo a ordenação para o fim, ou segundo a privação desta ordenação, é preciso que nas coisas morais o bem e o mal sejam as primeiras diferenças. Ora, para cada gênero há uma primeira medida, e a medida das coisas morais é a razão. Logo, é necessário que, nas coisas morais, algo seja dito bom ou mau segundo o fim da razão. Ora, aquilo que nas coisas morais recebe do fim a espécie que é segundo a razão, segundo esta espécie é dito bom. Mas aquilo que se especifica por um fim contrário ao fim da razão, é dito mau segundo esta espécie. Mas esse fim, embora afaste o da razão, é, no entanto, um certo bem, como, por exemplo, as coisas deleitáveis segundo os sentidos, e outras semelhantes. Por isso, em alguns animais elas são boas, como também no homem, se são moderadas pela razão. Acontece, pois, que o que é bom para um é mau para outro. Por conseguinte, nem

o mal, enquanto diferença específica nas coisas morais, implica algo que seja necessariamente mau. Ele implica aquilo que em si mesmo é bom, mas mau para o homem, enquanto afasta da ordem da razão, que é o bem do homem.

8. Disto também resulta que o bem e o mal são contrários, segundo são considerados nas coisas morais, mas não segundo são considerados simplesmente, como propunha o *segundo argumento,* porque o mal, enquanto mal, é privação do bem.

9. Pode-se igualmente aceitar que o bem e o mal, considerados moralmente, são *gêneros contrários,* e deste pressuposto partia o *terceiro argumento.* Em moral, duas coisas contrárias, ou ambas são más, como por exemplo, prodigalidade e avareza, ou uma é boa e outra má, como, por exemplo, liberalidade e avareza. Ora, o mal moral é gênero e diferença, não enquanto é privação do bem da razão, donde toma o nome, mas da natureza da ação ou de um hábito a um fim contrário ao fim da razão, como, por exemplo, o homem cego é indivíduo humano não enquanto cego, mas enquanto é determinado homem. Também a irracionalidade é a diferença de animal, não enquanto este é privado da razão, mas devido à natureza da qual provém a ausência da razão.

Aliás, pode-se ainda afirmar que Aristóteles diz que o bem e o mal são gêneros (Categorias 4, 1b), não enquanto a sua opinião, porque ele não os enumera entre os dez primeiros gêneros, nos quais há contrariedade, mas seguindo a opinião de Pitágoras. Este afirmava que o bem e o mal são os primeiros princípios, e em cada um deles admitia haver dez princípios contrários. Assim é que colocou sob o bem: *finito, par, uno, direito, masculino, quiescente, luz, quadrado, reto* e, por último, *bem.* Sob o mal: *infinito, ímpar, pluralidade, esquerdo, feminino, movimento, curva, trevas, alongado em uma parte* e, por último, *o mal* (Aristóteles. I Metafísica 5, 986a; Cmt 8, 127-130). Além disso, Aristóteles, em muitos textos das suas obras sobre Lógica, serve-se de exemplos apresentados em teses de outros filósofos, como sendo eles prováveis naqueles tempos.

Não obstante, essa opinião tem algo de verdade, pois é impossível que o provável seja absolutamente falso. Com efeito, nos contrários, um é perfeito e outro diminuído, como que mesclado de privação, como, por exemplo, o branco e o quente são perfeitos, mas o frio e o negro são imperfeitos, como que marcados de privação. Como, no entanto, toda privação e diminuição pertence à razão do mal, e toda perfeição e complementação à razão do bem, sempre, nos contrários, se vê compreendido um sob o bem, e o outro aproxima-se da idéia do mal. Segundo isso, o bem e o mal parecem ter os gêneros de todos os contrários.

10. Deste argumento também se depreende como o mal repugna ao bem, donde procedia o *quarto argumento.* Com efeito, segundo se mesclam à forma e ao fim, (que têm razão de bem e são verdadeiros princípios da ação) a privação da forma e do fim contrários, a ação que segue tal forma e tal fim atribui-se à privação e ao mal. Não obstante se lhes atribui acidentalmente, pois a privação como tal não é princípio algum da ação. Por is-

bonum alteri. Et ideo nec malum, secundum quod est differentia specifica in genere moralium, importat aliquid quod sit secundum essentiam suam malum: sed aliquid quod secundum se est bonum, malum autem homini, inquantum privat ordinem rationis, quod est hominis bonum.

1929. — Ex quo etiam patet quod malum et bonum sunt contraria secundum quod in genere moralium accipiuntur: non autem simpliciter accepta, sicut *secunda* ratio (1923) proponebat, sed malum privatio est boni, inquantum est malum.

1930. — Eodem etiam modo potest accipi dictum quod malum et bonum, prout sunt in moralibus, sunt *genera contrariorum,* ex quo *tertia* ratio (1924) procedebat. Omnium enim contrariorum moralium vel utrumque est malum, sicut prodigalitas et illiberalitas; vel unum bonum et alterum malum, sicut liberalitas et illiberalitas. Est igitur malum morale et genus et differentia, non secundum quod est privatio boni rationis, ex quo dicitur malum; sed ex natura actionis vel habitus ordinati ad aliquem finem qui repugnat debito fini rationis; sicut homo caecus est hominis individuum non inquantum est caecus, sed inquantum est hic homo; et irrationale est differentia animalis non propter privationem rationis, sed ratione talis naturae ad quam sequitur remotio rationis.

b) Potest etiam dici quod ARISTOTELES dicit malum et bonum esse genera, non secundum propriam opinionem, cum inter prima decem genera, in quorum quolibet invenitur aliqua contrarietas, ea non connumeret; sed secundum opinionem PYTHAGORAE, qui posuit *bonum* et *malum* esse prima genera et prima principia, et in utroque eorum posuit esse decem prima contraria: sub *bono* quidem *finitum, par, unum, dextrum, masculinum, quiescens, rectum, lucem, quadratum,* et ultimo *bonum;* sub *malo* autem, *infinitum, impar, plurale, sinistrum, femininum, motum, curvum, tenebras, altera parte longius,* et ultimo *malum.*

Sic autem et in pluribus librorum logicorum locis utitur exemplis, secundum sententiam aliorum PHILOSOPHORUM, quasi probabilibus secundum illud tempus.

c) Habet tamen et hoc dictum aliquam veritatem: nam impossibile est quod probabiliter dicitur, secundum totum esse falsum. Omnium enim contrariorum unum est perfectum, et alterum diminutum, quasi privationem quandam habens admixtam: sicut album et calidum sunt perfecta, frigidum vero et nigrum sunt imperfecta, quasi cum privatione significata. Quia igitur omnis diminutio et privatio ad rationem mali pertinet; omnis autem perfectio et complementum ad rationem boni: semper in contrariis alterum sub bono videtur comprehendi, alterum ad rationem mali accedere. Et secundum hoc bonum et malum genera contrariorum omnium esse videntur.

1931. — Per hoc etiam patet qualiter malum repugnat bono, ex quo *quarta* ratio (1925) procedebat. Secundum enim quod formae et fini, quae habent rationem boni,

et sunt agendi vera principia, est adiuncta privatio contrariae formae et finis contrarii, actio quae sequitur ex tali forma et tali fine, attribuitur privationi et malo: per accidens quidem, nam privatio, secundum quod huiusmodi, non est alicuius actionis principium. Propter quod bene in IV cap. *de Div. Nom.*, dicit DYONISIUS, quod *malum non pugnat contra bonum nisi virtute boni, secundum se vero est impotens et infirmum*, quasi nullius actionis principium. — Malum tamen corrumpere dicitur bonum non solum agendo virtute boni, sicut expositum est: sed formaliter secundum se, sicut dicitur caecitas corrumpere visum quia est ipsa visus corruptio; per quem modum dicitur albedo parietem colorare quia est ipse parietis color.

1932. — Dicitur autem aliquid altero magis et minus malum, per recessum a bono. Sic enim quae privationem important, intenduntur et remittuntur, sicut *inaequale* et *dissimile:* dicitur enim *inaequalius* quod est ab aequalitate magis distans; et similiter *dissimilius* magis a similitudine recedens. Unde et magis malum dicitur quod est magis privatum bono, quasi magis a bono distans. Privationes autem intenduntur non quasi aliquam essentiam habentes, sicut qualitates et formae, ut *quinta* ratio (1926) procedebat, sed per augmentum causae privantis: sicut aër tenebrosior est quanto plura fuerint interposita obstacula lucis, sic enim longius a lucis participatione distat.

1933. — Dicitur etiam malum esse in mundo, non quasi essentiam aliquam habeat, vel res quaedam existat, ut *sexta* ratio (1927) procedebat: sed ea ratione qua dicitur quod res aliqua mala est ipso malo; sicut caecitas et quaelibet privatio esse dicitur quia animal caecitate est caecum. *Ens* enim dupliciter dicitur, ut PHILOSOPHUS in *Metaphysica* docet. Uno modo, secundum quod significat essentiam rei, et dividitur per decem praedicamenta: et sic nulla privatio potest dici ens. Alio modo, secundum quod significat veritatem compositionis: et sic malum et privatio dicitur ens, inquantum privatione dicitur aliquid esse privatum.

so, disse bem Dionísio que *o mal não luta contra o bem, senão em virtude do bem, pois em si mesmo o mal é impotente e fraco* (Os nomes Divinos 4, PG 3, 720A; Cmt 16, 504), pois o mal não é princípio algum de ação. No entanto, diz-se que o mal corrompe o bem, não só agindo em virtude do bem, como foi exposto, mas também formalmente, considerado em si mesmo, como quando, por exemplo, se diz que a cegueira corrompe a vista por ser a própria corrupção da vista, como também se diz que o branco dá cor à parede porque ele é a própria cor da parede.

11. Com efeito, diz-se que uma coisa é mais ou menos má, conforme ela se afasta do bem. Assim, pois, o que importa privação aumenta ou diminui, como *desigual e dissemelhante*, pois é *mais desigual* o que está mais afastado da igualdade e, do mesmo modo, *mais dissemelhante* o que mais se afasta da semelhança. Donde dizer-se que é *mais mau* o que está mais privado do bem, como o que está mais distante do bem. Aumentam, porém, as privações, não como se tivessem alguma essência, como as qualidades e as formas, segundo dizia o *quinto argumento,* mas pela intensificação da causa da privação, como, por exemplo, tanto mais escuro é o ar quanto mais obstáculos se produzem à luz, porque assim fica mais impossibilitado de participar da luz.

12. Diz-se também que há mal no mundo, não como se o mal tivesse uma essência, ou que fosse alguma coisa existente, como pretendia o *sexto argumento,* mas porque se diz que uma coisa é má porque é o próprio mal, como, por exemplo, também se diz que há cegueira (ou qualquer privação) porque o animal é cego pela cegueira. Ora, o ente deve ser tomado em duplo sentido, como ensina o Filósofo (V Metafísica 7, 1017a; Cmt 9, 889-896). No primeiro sentido significa a essência da coisa e se divide nos dez predicamentos. Neste sentido, nenhuma privação pode ser chamada de ente. No segundo sentido, significa a verdade de um juízo de composição e, neste sentido, o mal e a privação são ditos entes, enquanto uma coisa se diz privada por causa da privação.

CAP. X. - QUOD CAUSA MALI EST BONUM.

LOCI CONGR. - II *Sent.* dist. 1, q. 1, a. 1 ad 2; dist. 34, a. 3; *Nom.* IV, lect. 22; *Malo*, q. 1, a. 3; I, q. 49, a. 1; I-II, q. 75, a. 1.

1934. — Ex praemissis autem concludi potest quod malum non causatur nisi a bono.

1935. — Si enim alicuius mali est causa malum; malum autem non agit nisi virtute boni, ut probatum est (cap. praec.): oportet ipsum bonum esse causam primariam mali.

1936. — Adhuc. Quod non est, nullius est causa. Omnem igitur causam oportet esse ens aliquod. Malum autem non est ens aliquod, ut probatum est (cap. 7). Malum igitur non potest esse alicuius causa. Oportet igitur si ab aliquo causetur malum, quod illud sit bonum.

CAPÍTULO X
A CAUSA DO MAL É O BEM

1. Do exposto depreende-se que o mal não é causado senão pelo bem.

Com efeito, se o mal é causa de um mal, e como o mal não opera senão em virtude do bem, como foi provado (c. prec.), é necessário que o próprio bem seja causa do mal.

2. Além disso, o que não é, não é causa de coisa alguma. Por isso, a causa deve ser um ente. Ora, o mal não é ente algum, como foi provado (c. VII). Logo, é necessário que, se o mal é causado por alguma coisa, o seja pelo bem.

3. Além disso, tudo que é propriamente e por si mesmo causa de alguma coisa, tende para o seu próprio efeito. Por conseguinte, se o mal fosse por si mesmo causa de alguma coisa, tenderia para o seu próprio efeito, que é o mal. Mas isto é falso, pois foi demonstrado acima (c. III) que todo agente tende para o bem. Por isso, se o mal por si mesmo não é causa de coisa alguma, o é somente por acidente. Ora, toda causa acidental reduz-se à causa por si mesma, e só o bem pode ser causa por si mesmo, mas o mal não o pode. Logo, o mal é causado pelo bem.

4. Além disso, a causa ou é matéria, ou forma, ou agente ou fim. Ora, o mal não pode ser matéria, nem forma, pois acima foi demonstrado (c. VII) que o ente em ato e o ente em potência são bons. De modo semelhante, também não pode ser agente, porque a coisa opera segundo está em ato e tem forma. Nem o mal pode ser fim, porque está fora da intenção, como acima foi provado (c. IV). Por isso, o mal não pode ser causa de coisa alguma. Logo, se uma coisa é causa do mal, deve ser causada pelo bem.

5. Ora, sendo o mal e o bem opostos, e como um dos opostos não pode ser causa do outro a não ser acidentalmente, como, por exemplo, quando se diz que *o frio aquece* como diz o Filósofo (VIII Física 1, 251a; Cmt 2, 977), resulta que o bem não pode ser causa ativa do mal, a não ser acidentalmente.

Ora, essa acidentalidade nas coisas naturais pode vir tanto da causa agente, como do efeito. Da parte do agente, quando o agente é sujeito de um defeito na potência, resultando disso ser a ação defectiva e o efeito falho, como, por exemplo, quando o órgão digestivo está fraco e produz uma digestão fraca e uma indisposição, que são males da natureza. Mas acontece no agente, enquanto opera, que tenha defeito na potência. Então não opera segundo a deficiência de potência, mas enquanto tem algo ainda de potência, pois, se a potência se lhe falha totalmente, não agiria de modo algum. Assim, o mal é causado acidentalmente pelo agente, quando este tem deficiências na potência. Por esse motivo diz-se que *o mal não tem causa eficiente, mas deficiente.* Com efeito, o mal não resulta da causa agente, senão enquanto ela está com deficiência na potência. Assim, ela não é causa eficiente.

Chega-se ao mesmo resultado se a falha da ação e do efeito provém da falha existente no instrumento, ou em qualquer coisa exigida para a ação do agente, como, por exemplo, quando a potência motora leva uma pessoa a claudicar por causa da tíbia torta, porque o agente opera por meio da potência e do instrumento.

Da parte do efeito, o mal é causado acidentalmente pelo agente, quer devido à matéria do efeito, quer devido à forma do mesmo. Ora, se a matéria não está preparada para receber a impressão do agente, haverá necessariamente falha no efeito, como, por exemplo, o parto de um monstro, provindo de matéria não disposta. Nem isto é imputado à falha do agente, se a matéria indisposta não chega a ato perfeito, pois a cada agente material a potência está limitada segundo o modo da sua natureza.

1937. — Item. Quicquid est proprie et per se alicuius causa, tendit in proprium effectum. Si igitur malum esset per se alicuius causa, tenderet in proprium effectum, scilicet malum. Hoc autem est falsum: nam ostensum est (cap. 3) quod omne agens intendit bonum. Malum igitur per se non est causa alicuius, sed solum per accidens. Omnis autem causa per accidens reducitur ad causam per se. Solum autem bonum potest esse per se causa, sed malum non potest esse per se causa. Malum igitur causatum est a bono.

1938. — Praeterea. Omnis causa vel est materia, vel forma, vel agens, vel finis. Malum autem non potest esse neque materia neque forma: ostensum est enim supra (cap. 7) quod tam ens actu, quam ens in potentia, est bonum. Similiter non potest esse agens: cum unumquodque agat secundum quod est actu et formam habet. Neque etiam potest esse finis: cum sit praeter intentionem, ut probatum est (cap. 4). Malum igitur non potest esse alicuius causa. Si igitur aliquid sit causa mali, oportet quod sit a bono causatum.

1939. — Cum autem malum et bonum sint opposita; unum autem oppositorum non potest esse causa alterius nisi per accidens, sicut *frigidum calefacit*, ut dicitur in VIII *Physicorum*: sequitur quod bonum non possit esse causa activa mali nisi per accidens.

1940. — Hoc autem accidens in naturalibus potest esse et ex parte agentis; et ex parte effectus. Ex parte quidem agentis, sicut cum agens patitur defectum virtutis, ex quo sequitur quod actio sit defectiva et effectus deficiens: ut, cum virtus membri digerentis est debilis, sequitur imperfecta decoctio et humor indigestus, quae sunt quaedam mala naturae. Accidit autem agenti, inquantum est agens, quod virtutis defectum patiatur: non enim agit secundum quod deficit ei virtus, sed secundum quod habet aliquid de virtute; si enim penitus virtute careret, omnino non ageret. Sic igitur malum causatur per accidens ex parte agentis, inquantum agens est deficientis virtutis. Propter quod dicitur quod *malum non habet causam efficientem, sed deficientem:* quia malum non sequitur ex causa agente nisi inquantum est deficientis virtutis, et secundum hoc non est efficiens. — In idem autem redit si defectus actionis et effectus proveniat ex defectu instrumenti, vel cuiuscumque alterius quod requiritur ad actionem agentis, sicut cum virtus motiva producit claudicationem propter tibiae curvitatem: utroque enim agens agit, et virtute et instrumento.

1941. — Ex parte vero effectus, malum ex bono causatur per accidens, tum ex parte materiae effectus; tum ex parte formae ipsius. Si enim materia sit indisposita ad recipiendam impressionem agentis, necesse est defectum sequi in effectu: sicut cum monstruosi partus sequuntur propter materiae indigestionem. Nec hoc imputatur ad aliquem defectum agentis, si materiam indispositam non transmutat ad actum perfectum: unicuique enim agenti naturali est virtus determinata secundum modum

suae naturae, quam si non excedat, non propter hoc erit deficiens in virtute, sed tunc solum quando deficit a mensura virtutis sibi debitae per naturam.

1942. — Ex parte autem formae effectus, per accidens malum incidit inquantum formae alicui de necessitate adiungitur privatio alterius formae, unde simul cum generatione unius rei, necesse est alterius rei sequi corruptionem. Sed hoc malum non est malum effectus intenti ab agente, sicut in praecedentibus (cap. 6) patet, sed alterius rei.

1943. — *a*) Sic igitur in naturalibus patet quod malum per accidens tantum causatur a bono.

b) Eodem autem modo et in artificialibus accidit. *Ars enim in sua operatione imitatur naturam*, et similiter peccatum in utraque invenitur.

1944. — *a*) In moralibus autem videtur aliter se habere. Non enim ex defectu virtutis sequi videtur morale vitium: cum infirmitas virtutis morale vitium vel totaliter tollat, vel saltem diminuat; infirmitas enim non meretur poenam, quae culpae debetur, sed magis misericordiam et ignoscentiam; voluntarium enim oportet esse moris vitium, non necessarium.

b) Si tamen diligenter consideretur, invenitur quantum ad aliquid simile, quantum vero ad aliquid dissimile. Dissimile quidem quantum ad hoc, quod vitium morale in sola actione consideratur, non autem in aliquo effectu producto: nam virtutes morales non sunt factivae, sed activae. Artes autem factivae sunt: et ideo dictum est quod in eis similiter peccatum accidit sicut in natura. Malum igitur morale non consideratur ex materia vel forma effectus, sed solum consequitur ex agente.

1945. — In actionibus autem moralibus inveniuntur per ordinem quatuor activa principia. Quorum unum est virtus executiva, scilicet vis motiva, qua moventur membra ad exequendum imperium voluntatis. Unde haec vis a voluntate movetur, quae est aliud principium. Voluntas vero movetur ex iudicio virtutis apprehensivae, quae iudicat hoc esse bonum vel malum, quae sunt voluntatis obiecta, unum ad prosequendum movens, aliud ad fugiendum. Ipsa autem vis apprehensiva movetur a re apprehensa. Primum igitur activum principium in actionibus moralibus est res apprehensa; secundum vis apprehensiva; tertium voluntas; quartum vis motiva, quae exequitur imperium rationis.

1946. — *a*) Actus autem virtutis exequentis iam praesupponit bonum vel malum morale. Non enim ad mores huiusmodi actus exteriores pertinent nisi secundum quod sunt voluntarii. Unde, si voluntatis sit actus bonus, et actus exterior bonus dicetur: malus autem, si ille sit malus. Nihil autem ad malitiam moralem pertineret si actus exterior deficiens esset defectu ad voluntatem non pertinente: claudicatio enim non est vitium moris, sed naturae. Huiusmodi igitur virtutis exequentis defectus moris vitium vel totaliter excusat, vel minuit.

b) Actus vero quo res movet apprehensivam virtutem, immunis est a vitio moris:

E se não a excede, por isso não será falho na potência, mas somente se ficar aquém da medida da potência que lhe é devida naturalmente.

Da parte da forma do efeito, porém, o mal sobrevém acidentalmente quando a uma forma se une necessariamente a privação de outra forma, pelo que, conjuntamente com a geração de uma forma, deve vir a corrupção de outra. Este mal não é um mal do efeito que estava na intenção do agente, porém, de outra coisa, como se depreende do que foi exposto acima (c. VI).

Por isso, nas coisas naturais, é acidente que o mal sempre é causado pelo bem. Coisa semelhante acontece nas coisas artificiais, pois *a arte imita a natureza na sua operação* (II Física 2, 194a; Cmt 4, 170s), e há igualmente defeitos em ambas.

6. Em moral, porém, parece que as coisas apresentam-se de modo diferente.

Com efeito, não parece que o vício moral resulte do defeito da virtude, porque a fraqueza da virtude afasta totalmente, ou, pelo menos, diminui o vício moral. Com efeito, a fraqueza não merece o castigo devido à culpa, mas, antes, a misericórdia e o perdão. Isso porque, para haver vício moral, este deve ser voluntário, e não necessário. Todavia, se se considera atentamente, é semelhante, em certo sentido, e dissemelhante em outro. Dissemelhante, enquanto o vício moral é considerado só na operação e não no efeito, pois as virtudes morais não são operativas, mas ativas. As artes, no entanto, são operativas. Por isso se diz que há nelas defeito, como há na natureza. Por isso, também, o mal moral não se considera segundo a matéria ou segundo a forma do efeito, mas somente segundo o agente.

Nas ações morais há quatro princípios ativos ordenados, dos quais um é virtude, isto é, a força motora pela qual os membros são movidos a fim de executar o que é mandado pela vontade. Por isso, esta força é movida pela vontade, que é outro princípio. Ora, a vontade é movida pelo juízo da potência apreensiva, que julga se as coisas são boas ou más, as quais são objeto da própria vontade, umas para serem desejadas; outras, porém, para serem afastadas. Mas a própria potência apreensiva é movida pela coisa apreendida. Por isso, o primeiro princípio ativo das ações morais é a coisa apreendida; o segundo princípio, a potência apreensiva; o terceiro, a vontade; e o quarto, a força motora, que executa o império da razão.

Mas o ato da virtude executora pressupõe o bem ou o mal moral, porque estes atos externos pertencem à moral enquanto são voluntários. Por isso, se o ato da vontade é bom, o ato exterior também o é. Se, porém, é mau, este também o é. Não haverá malícia moral alguma, se o ato exterior falhar por um defeito não ligado à vontade, pois, por exemplo, o claudicar não é vício moral, mas defeito natural. Por conseguinte, o defeito desta virtude executora afasta totalmente ou, pelo menos, diminui o vício moral.

Porém, o ato pelo qual a coisa move a potência apreensiva está imune de vício moral, pois o visível mo-

ve a vista segundo a ordem natural, e qualquer objeto, a potência passiva. Carece também de vício moral o ato da potência apreensiva, considerado em si mesmo, porque o seu defeito, ou escusa do vício moral, ou diminui, como também o defeito da virtude executora. Igualmente, a fraqueza e a ignorância escusam do peçado, ou o diminuem. Resulta, pois, que o vício moral encontra-se, em primeiro lugar, e principalmente, só no ato da vontade. E com razão, porque o ato é dito moral porque é voluntário. Logo, deve buscar-se a raiz e a origem do pecado moral no ato da vontade.

7. No entanto, parece que a esta indagação segue-se uma dificuldade. Com efeito, visto que o ato da potência defeituosa resulta de um defeito do princípio ativo, deve-se conhecer o defeito da vontade anterior ao pecado moral. Defeito este que, se for natural, inere sempre à vontade. Por isso, a vontade pecará moralmente no agir, o que, no entanto, é falso, como manifestam os atos da virtude. Ora, o defeito voluntário já não será pecado moral, cuja causa deve ser de novo procurada e, desse modo, a razão procederá ao infinito. É, por conseguinte, necesário dizer que o defeito anterior da vontade não é natural, para que não resulte que a vontade peque em cada ato. E que também não é casual e fortuito, pois, então, não haveria em nós pecado moral, já que as coisas casuais não são premeditadas e estão fora da razão. Logo, é voluntário, mas não pecado moral, para que não entremos em processo ao infinito.

8. Como, no entanto, isso possa ser, deve-se agora considerar.

Com efeito, a perfeição de qualquer princípio de potência depende de um princípio superior, pois o agente segundo opera em virtude do primeiro. Como o agente segundo permanece dependente do primeiro, opera indefectivelmente. Mas terá defeito na operação se acontecer eximir-se da subordinação ao primeiro agente, como se verifica no instrumento que se desliga do movimento do agente. Foi dito que, na ordem das ações morais, dois princípios precedem a vontade, a saber, a potência apreensiva e o objeto apreendido, que se identifica com o fim. Ora, se cada movido corresponde ao movente próprio, não é qualquer potência apreensiva o devido movente de qualquer apetite, mas para cada apetite há a potência apreensiva adequada. Assim, como o movente próprio do apetite sensitivo é a potência apreensiva sensitiva, também o movente próprio da vontade é a própria razão.

9. Além disso, como a razão pode apreender muitos bens e muitos fins, e cada coisa tem o seu fim próprio, também será o fim e o primeiro movente da vontade, não qualquer bem, mas um bem determinado. Por isso, como a vontade tende para o seu ato movida pela apreensão da razão, que lhe apresenta o seu próprio bem, segue-se a ação devida. Mas quando a vontade ao agir precipita-se para o objeto de uma potência sensitiva apreensiva, ou para o da própria razão, que lhe apresenta um bem diverso do que lhe é próprio, segue-se, então, o pecado moral na ação da vontade.

movet enim secundum ordinem naturalem visibile visum, et quodlibet obiectum potentiam passivam.

c) Ipse etiam actus apprehensivae virtutis, in se consideratus, morali vitio caret: cum eius defectus vitium morale vel excuset vel minuat, sicut et defectus exequentis virtutis; pariter enim infirmitas et ignorantia excusant peccatum vel minuunt.

d) Relinquitur igitur quod morale vitium in solo actu voluntatis primo et principaliter inveniatur: et rationabiliter etiam ex hoc actus moralis dicatur, quia voluntarius est. In actu igitur voluntatis quaerenda est radix et origo peccati moralis.

1947. — *a*) Videtur autem hanc inquisitionem consequi difficultas. Cum enim actus deficiens proveniat propter defectum activi principii, oportet praeintelligere defectum in voluntate ante peccatum morale. Qui quidem defectus si sit naturalis, semper inhaeret voluntati: semper igitur voluntas in agendo moraliter peccabit; quod actus virtutum falsum esse ostendunt. Si autem defectus sit voluntarius, iam est peccatum morale, cuius causa iterum inquirenda restabit: et sic ratio in infinitum deducet.

b) Oportet ergo dicere quod defectus in voluntate praeexistens non sit naturalis, ne sequatur voluntatem in quolibet actu peccare; neque etiam casualis et fortuitus, non enim esset in nobis morale peccatum, casualia enim sunt impraemeditata et extra rationem. Est igitur voluntarius. Non tamen peccatum morale: ne cogamur in infinitum procedere.

c) Quod quidem qualiter esse possit, considerandum est.

1948. — Cuiuslibet siquidem activi principii perfectio virtutis ex superiori activo dependet: agens enim secundum agit per virtutem primi agentis. Cum igitur secundum agens manet sub ordine primi agentis, indeficienter agit: deficit autem in agendo si contingat ipsum ab ordine primi agentis deflecti; sicut patet in instrumento cum deficit a motu agentis. Dictum est autem quod in ordine actionum moralium duo principia voluntatem praecedunt: scilicet vis apprehensiva; et obiectum apprehensum, quod est finis. Cum autem unicuique mobili respondeat proprium motivum, non quaelibet vis apprehensiva est debitum motivum cuiuslibet appetitus, sed huius haec, et illius alia. Sicut igitur appetitus sensitivi proprium motivum est vis apprehensiva sensualis, ita voluntatis proprium motivum est ratio ipsa.

1949. — Rursus, cum ratio multa bona et multos fines apprehendere possit; cuiuslibet autem sit proprius finis: et voluntatis erit finis et primum motivum, non bonum quodlibet, sed bonum quoddam determinatum. Cum igitur voluntas tendit in actum mota ex apprehensione rationis repraesentantis sibi proprium bonum, sequitur debita actio. Cum autem voluntas in actionem prorumpit ad apprehensionem apprehensivae sensualis; vel ipsius rationis aliquod aliud bonum repraesentantis a proprio bono diversum; sequitur in actione voluntatis peccatum morale.

1950. — Praecedit igitur in voluntate peccatum actionis defectus ordinis ad rationem; et ad proprium finem. Ad rationem quidem, sicut cum, ad subitam apprehensionem sensus, voluntas in bonum delectabile secundum sensum tendit. Ad finem vero debitum, sicut cum ratio in aliquod bonum ratiocinando devenit quod non est, vel nunc vel hoc modo, bonum, et tamen voluntas in illud tendit quasi in proprium bonum. Hic autem ordinis defectus voluntarius est: nam in potestate ipsius voluntatis est velle et non velle. Itemque est in potestate ipsius quod ratio actu consideret, vel a consideratione desistat; aut quod hoc vel illud consideret. Nec tamen iste defectus est malum morale: si enim ratio nihil consideret, vel consideret bonum quodcumque, nondum est peccatum, quousque voluntas in finem indebitum tendat. Quod iam est voluntatis actus.

1951. — Sic igitur tam in naturalibus quam in moralibus patet quod malum a bono non causatur nisi per accidens.

Na vontade, pois, o defeito da ordenação à razão e ao devido fim precede o pecado da ação. Há defeito de ordenação à razão, quando a vontade, por causa de uma súbita apreensão do sentido, tende para o bem deleitável sensível; ao fim devido, quando a razão leva o raciocínio a um bem que não é um bem naquele momento, ou daquele modo, mas a vontade se inclina para ele como se fosse o seu bem próprio. Este defeito de ordenação é voluntário, pois está no poder da vontade o querer e o não querer. E também está no seu poder que a razão considere no momento, ou deixe de considerar, ou que considere esta ou aquela coisa. No entanto, esta última falha não é mal moral, pois, se a razão não considera coisa alguma, ou se considera um bem qualquer, isto ainda não é pecado enquanto a vontade não se inclinar para o fim indevido, o que já é ato voluntário.

10. Por conseguinte, quer nas coisas naturais, quer nas coisas morais, é evidente que o mal não é causado pelo bem, senão acidentalmente.

CAP. XI. - Quod malum fundatur in bono.

Loci congr. - II *Sent.* dist. 34, q. 1, a. 4; *Nom.* IV, lect. 14 (478); *Malo,* q. 1, a. 2; I, q. 17, a. 4 ad 2; q. 48, a. 3; *Ioan.* XV, lect. 4 (2035); *Comp.* cap. 118 (234).

1952. — Ex praemissis etiam ostendi potest quod omne malum est in aliquo bono fundatum.

1953. — Malum enim non potest esse per se existens: cum non sit essentiam habens, ut supra (cap. 7) ostensum est. Oportet igitur quod malum sit in aliquo subiecto. Omne autem subiectum, cum sit substantia quaedam, bonum quoddam est, ut ex praemissis (*ibid.*) patet. Omne igitur malum in bono aliquo est.

1954. — Adhuc. Malum privatio quaedam est, ut ex praemissis (cap. 9) patet. Privatio autem et forma privata in eodem subiecto sunt. Subiectum autem formae est ens in potentia ad formam, quod bonum est: nam in eodem genere sunt potentia et actus. Privatio igitur, quae malum est, est in bono aliquo sicut in subiecto.

1955. — Amplius. *Ex hoc dicitur aliquid malum, quia nocet.* Non autem nisi quia nocet bono: nocere enim malo bonum est, cum corruptio mali sit bona. Non autem noceret, formaliter loquendo, bono, nisi esset in bono: sic enim caecitas homini nocet inquantum in ipso est. Oportet igitur quod malum sit in bono.

1956. — Item. Malum non causatur nisi a bono, et per accidens tantum (cap. praec.). Omne autem quod est per accidens, reducitur ad id quod est per se. Oportet igitur semper cum malo causato, quod est effectus boni per accidens, esse bonum aliquod quod est effectus boni per se, ita quod sit fundamentum eius: nam quod est per accidens, fundatur supra id quod est per se.

1957. — *a*) Sed cum bonum et malum sint opposita; unum autem oppositorum non possit esse alterius subiectum, sed expel-

CAPÍTULO XI
O MAL FUNDA-SE NO BEM

1. Depreende-se também do exposto que todo mal funda-se em algum bem.

Com efeito, o mal não pode existir por si mesmo, porque não tem essência, como acima foi demonstrado (c. VII). Deve ele, pois, estar em algum sujeito. Ora, como todo sujeito é substância, é também bem, como acima foi exposto (c. IX). Logo, o mal está em algum bem.

2. Além disso, o mal é privação, como se depreende do que foi exposto (c. IX). Ora, atribuem-se ao mesmo sujeito a privação e a forma privada. Ora, o sujeito da forma é ente em potência para a forma, que é um bem, pois no mesmo gênero estão a potência e o ato. Logo, a privação que é mal está em certo bem, como em seu sujeito.

3. Além disso, *uma coisa é dita má porque é nociva* (Agostinho. Enchiridion 12; PL 40, 237). E se chama assim enquanto é nociva ao bem, pois ser nocivo ao mal é um bem, porque a corrupção do mal é boa. Ora, em sentido formal, não seria nociva ao bem, se nele não estivesse, tal como a cegueira é nociva ao homem por estar nele. Logo, é necessário que o mal esteja no bem.

4. Além disso, o mal não é causado senão pelo bem, e só acidentalmente (c. prec.). Ora, tudo que é acidental reduz-se ao que é por si mesmo. Logo, com o mal causado, que é efeito do bem, deve haver um bem por si mesmo, que será o fundamento do mal, pois o que é acidental funda-se no que é por si mesmo.

5. No entanto, como o bem e o mal são opostos, e como um dos opostos não deve ser sujeito do outro, mas

o expele, à primeira vista parecerá que é inconveniente dizer que o bem é sujeito do mal. Contudo, não haverá inconveniência nisto, se se buscar a verdade. Com efeito, o bem, na sua generalidade, é como o ente, pois o ente como tal identifica-se com o bem, como acima foi provado (c. VII). Porém, não é inconveniente que o não-ente esteja no ente como em sujeito, pois qualquer privação é não-ente, e, no entanto, a substância, que é um ente, é o seu sujeito. Mas o não-ente não está no ente oposto a si, como em um sujeito. Por exemplo: a cegueira não é o não-ente universal, mas um determinado não-ente, pelo qual é tirada a visão. Por conseguinte, a cegueira não está na vista como em sujeito, mas no animal. De modo semelhante o mal não está no bem oposto a si como em sujeito, pois este desaparece pelo mal, mas está em um outro bem, como, por exemplo, o mal moral que está no bem natural. O mal natural, porém, que é a privação da forma, está na matéria, que é um bem, porque ela é um ente em potência.

lat ipsum: videbitur alicui primo aspectu esse inconveniens si bonum subiectum mali esse dicatur.

b) Non est autem inconveniens, si veritas perquiratur. Nam bonum communiter dicitur sicut et ens: cum omne ens, inquantum huiusmodi, sit bonum, ut probatum est (cap. 7). Non est autem inconveniens ut non ens sit in ente sicut in subiecto: privatio enim quaelibet est non ens, et tamen subiectum eius est substantia, quae est ens aliquod. Non tamen non ens est in ente sibi opposito sicut in subiecto. Caecitas enim non est non ens universale, sed non ens hoc, quo scilicet tollitur visus: non est igitur in visu sicut in subiecto, sed in animali. Similiter autem malum non est sicut in subiecto in bono sibi opposito, sed hoc per malum tollitur: sed in aliquo alio bono; sicut malum moris est in bono naturae; malum autem naturae, quod est privatio formae, est in materia, quae est bonum sicut ens in potentia.

CAPÍTULO XII
O MAL NÃO DESTRÓI TOTALMENTE O BEM

1. Depreende-se do exposto que, por mais que o mal seja multiplicado, jamais poderá destruir totalmente o bem.

2. Com efeito, se o mal permanece, é necessário que permaneça o sujeito do mal. Ora, o sujeito do mal é o bem (c. prec.). Logo, permanecerá sempre o bem.

2. Não obstante, como acontece que o mal cresce infinitamente, e como sempre o bem diminui com o crescer do mal, parece que o bem diminuirá infinitamente com o crescimento do mal. Ora, o bem que pode dimnuir com o mal deve ser finito, porque o bem infinito não pode ter mal algum, como foi demonstrado (l. I, c. XXIX). Parece, por isso, que em determinado momento o bem será totalmente destruído pelo mal, pois, se do finito tira-se algo infinitas vezes, é necessário que, em determinado tempo, o bem desapareça, pela sua substração.

E não se pode dizer que, como alguns pretendem, uma subtração que segue a outra, tendo a mesma proporção da anterior, ao proceder ao infinito não possa consumir o bem, como acontece na divisão do contínuo. Nesta, se subtraíres a metade em uma linha de dois côvados, e do restante de novo subtraíres a metade, e assim procederes ao infinito, permanecerá sempre algo a ser dividido. Mas neste processo de divisão o que foi subtraído posteriormente será de modo absoluto quantitativamente maior que a metade da metade, embora mantenha a mesma proporção. Porém, naquela diminuição do bem pelo mal isto não acontecerá. Com efeito, quanto mais o bem for diminuído pelo mal, tanto

CAP. XII. - QUOD MALUM NON TOTALITER CONSUMIT BONUM.

LOCI CONGR. - II *Sent.* dist. 34, a. 5; *Nom.* IV, lect. 16 (492); II *Thess.* II, lect. 1 (37); *Tit.* I, lect. 4 (43); *Malo* q. 2, a. 12; I, q. 48, a. 4; I-II, q. 85. a. 2; IV *Ethic.* lect. 13 (808).

1958. — PATET autem ex praedictis quod, quantumcumque multiplicetur malum, nunquam potest totum bonum consumere.

1959. — Semper enim oportet quod remaneat mali subiectum, si malum remanet. Subiectum autem mali est bonum (cap. praec.). Manet igitur semper bonum.

1960. — Sed cum contingat malum in infinitum intendi; semper autem per intensionem mali minuatur bonum: videtur in infinitum per malum diminui bonum. Bonum autem quod per malum diminui potest, oportet esse finitum: nam infinitum bonum non est capax mali, ut in primo libro (cap. 39) ostensum est. Videtur igitur quod quandoque totum tollatur bonum per malum: nam si ex finito aliquid infinities tollatur, oportet illud quandoque per ablationem consumi.

1961. — Non autem potest dici, ut dicunt QUIDAM, quod sequens ablatio, secundum eandem proportionem facta qua et prior, in infinitum procedens, bonum non possit consumere, sicut in continui divisione contingit: nam si ex bicubitali linea dimidium subtraxeris, itemque ex residuo dimidium, et sic in infinitum procedas, semper aliquid adhuc dividendum remanebit. Sed tamen in hoc divisionis processu semper posterius subtractum oportet esse minus secundum quantitatem: dimidium enim totius, quod prius subtrahebatur, maius est secundum quantitatem absolutam quam dimidium dimidii, licet eadem proportio maneat. Hoc autem in diminutione qua bonum per malum diminuitur, nequaquam potest accidere. Nam quanto bonum magis

per malum fuerit diminutum, erit infirmius: et sic per secundum malum magis diminui poterit. Rursusque malum sequens contingit esse aequale, vel maius priore: unde non semper secundo subtrahetur a bono per malum minor boni quantitas, proportione servata eadem.

1962. — Est igitur aliter dicendum. Ex praemissis (cap. praec.). enim manifestum est quod malum totaliter bonum cui oppositum est tollit, sicut caecitas visum: oportet autem quod remaneat bonum quod est mali subiectum. Quod quidem, inquantum subiectum est, habet rationem boni, secundum quod est potentia ad actum boni quod privatur per malum. Quanto igitur minus fuerit in potentia ad illud bonum, tanto minus erit bonum. Subiectum autem fit minus potentia ad formam, non quidem per solam subtractionem alicuius partis subiecti; neque per hoc quod aliqua pars potentiae subtrahatur; sed per hoc quod potentia impeditur per contrarium actum ne in actum formae exire possit, sicut subiectum tanto est minus potentia frigidum, quanto in eo magis calor augetur. Diminuitur igitur bonum per malum magis apponendo contrarium quam de bono aliquid subtrahendo: Quod etiam convenit his quae sunt dicta de malo. Diximus enim (cap. 4) quod malum incidit praeter intentionem agentis, quod semper intendit aliquod bonum, ad quod sequitur exclusio alterius boni, quod est ei oppositum. Quanto igitur illud bonum intentum ad quod praeter intentionem agentis sequitur malum, magis multiplicatur, tanto potentia ad bonum contrarium diminuitur magis: et sic magis per malum dicitur diminui bonum.

1963. — Haec autem diminutio boni per malum non potest in naturalibus in infinitum procedere. Nam formae naturales et virtutes omnes terminatae sunt, et perveniunt ad aliquem terminum ultra quem porrigi non possunt. Non potest igitur neque forma aliqua contraria, neque virtus contrarii agentis in infinitum augeri, ut ex hoc sequatur in infinitum diminutio boni per malum.

1964. — In moralibus autem potest ista diminutio in infinitum procedere. Nam intellectus et voluntas in suis actibus terminos non habent. Potest enim intellectus intelligendo in infinitum procedere: unde mathematicae numerorum species et figurarum infinitae dicuntur. Et similiter voluntas in volendo in infinitum procedit: qui enim vult furtum committere, potest iterum velle illud committere, et sic in infinitum. Quanto autem voluntas magis in fines indebitos tendit, tanto difficilius redit ad proprium et debitum finem: quod patet in his in quibus per peccandi consuetudinem iam est habitus vitiorum inductus. In infinitum igitur per malum moris bonum naturalis aptitudinis diminui potest. Nunquam tamen totaliter tolletur, sed semper naturam remanentem comitatur.

mais fraco será, e, em conseqüência, poderá ser mais diminuído pelo mal seguinte. Por outro lado, o mal seguinte será igual ou maior que o anterior. Logo, nem sempre pelo mal subseqüente é tirado do bem quantidade menor de bem, considerada a mesma proporção.

No entanto, a explicação deve ser outra. Pelo que foi exposto (c. prec.) ficou claro que o mal afasta totalmente o bem oposto, como, por exemplo, a cegueira que afasta a visão. Mas deve permanecer ainda o bem que é sujeito do mal. Este bem, no entanto, como sujeito, tem ainda a natureza de bem, enquanto está em potência para o ato do bem de que foi privado pelo mal. Por isso, quanto menos estiver em potência para aquele bem, tanto menor será de bem. Ora, o sujeito torna-se menos potência para a forma, não somente pela subtração de uma parte sua, nem porque lhe foi subtraída uma parte da potência, mas porque a potência é impedida pelo ato contrário para não se reduzir ao ato formal, como, por exemplo, tanto menos está o sujeito em potência para o frio, quanto mais calor for acrescido a ele.

Por isso, o bem é diminuído pelo mal mais pela adição de um contrário do que pela subtração de uma parte do bem. E isto se pode aplicar também ao que foi dito do mal. Com efeito, dissemos (c. IV) que o mal advém sem estar na intenção do agente, que sempre se inclina para algo bom, seguindo-se disto a exclusão do bem oposto. Por isso, quanto mais for intensificado o bem que foi intentado, ao qual se segue o mal que não estava na intenção, tanto mais será diminuída a potência para o bem contrário. E é assim que se explica como o bem é diminuído pelo mal.

3. No entanto, esta diminuição do bem pelo mal não se pode dar nas coisas naturais por processo ao infinito. Com efeito, todas as formas e todas as potências naturais são limitadas, chegando assim a um limite que não ultrapassam. Por isso, não é possível crescerem indefinidamente nem alguma forma contrária, nem a potência de um agente contrário, de modo que por este motivo siga-se indefinidamente a diminuição do bem pelo mal.

4. Não obstante, nas coisas morais essa diminuição pode se dar indefinidamente.

Com efeito, o intelecto e a vontade não têm limites nos seus atos, pois o intelecto pode ter intelecção indefinida da mente e, por isso, se diz que as espécies matemáticas dos números e das figuras são infinitas. A vontade, semelhantemente, pode ter volições indefinidamente, pois, por exemplo, quem pretender fazer um furto, pode querer fazê-lo, de novo, e assim indefinidamente. Ora, quanto mais a vontade se inclina para tais fins indevidos, tanto mais dificilmente se voltará para os seus fins próprios e devidos. Isto se verifica naqueles que pecam por costume e que já contraíram hábitos de vícios. Por isso, o mal moral pode diminuir indefinidamente o bem de uma disposição natural, mas esta jamais será totalmente destruída, porque a natureza que permanece sempre a acompanha.

CAPÍTULO XIII
O MAL TEM DE CERTO MODO UMA CAUSA

1. Depreende-se do exposto que, embora o mal não tenha causa própria, todavia tem causa acidental.

Com efeito, tudo que está numa coisa como em sujeito deve ter uma causa, pois é causado pelos princípios do mesmo sujeito ou por uma causa extrínseca. Ora, o mal está no bem como em seu sujeito, como foi demonstrado (c. XI). Logo, é necessário que o mal tenha causa.

2. Além disso, o que está em potência para dois opostos não se reduz atualmente a um deles, se não for uma causa, pois nenhuma potência reduz-se por si mesma a ato. Ora, o mal é a privação daquilo a que uma coisa está determinada a ter e que deve ter, pois é devido a isso que uma coisa se diz má. Por conseguinte, o mal se encontra em sujeito que está em potência para ele e para o seu oposto. Logo, é necessário que o mal tenha causa.

3. Além disso, tudo que inere a um sujeito, independentemente da sua natureza, lhe advém por uma causa estranha, pois tudo que lhe é natural permanece, se não houver algum impedimento. Por isso, por exemplo, a pedra não sobe se não houver quem a atire, nem a água se aquece se não houver o aquecimento. Ora, o mal sempre inere extrinsecamente à natureza do sujeito em que está, porque é a privação daquilo que algo está destinado a ter e deve ter. Logo, é necessário que o mal tenha sempre uma causa ou própria ou acidental.

4. Além disso todo mal segue a algum bem (c. X), como a corrupção, à geração. Ora, todo bem tem uma causa, afora o primeiro bem, no qual não há mal algum, como foi demonstrado (l. I, c. XXXIX). Logo, todo mal tem uma causa, da qual ele resulta acidentalmente.

CAP. XIII. - QUOD MALUM HABET ALIQUO MODO CAUSAM.

LOCI CONGR. - II *Sent.* dist. 1, q. 1, a. 1 ad 2; dist. 34, a. 3; *Nom.* IV, lect. 22; *Malo*, q. 1, a. 3; I, q. 49, a. 1; I-II, q. 75, a. 1.

1965. — Ex praedictis autem ostendi potest quod, etsi malum non habeat causam per se, cuiuslibet tamen mali oportet esse causam per accidens.

1966. — Quicquid enim est in aliquo ut in subiecto, oportet quod habeat aliquam causam: causatur enim vel ex subiecti principiis, vel ex aliqua extrinseca causa. Malum autem est in bono sicut in subiecto, ut ostensum est (cap. 11). Oportet igitur quod malum habeat causam.

1967. — Item. Quod est in potentia ad utrumque oppositorum, non constituitur in actu alicuius eorum nisi per aliquam causam: nulla enim potentia facit se esse in actu. Malum autem est privatio eius quod quis natus est et debet habere: ex hoc enim unumquodque dicitur malum esse. Est igitur malum in subiecto quod est in potentia ad ipsum et ad suum oppositum. Oportet igitur quod malum habeat aliquam causam.

1968. — Adhuc. Quicquid inest alicui praeter suam naturam, advenit ei ex aliqua alia causa: omnia enim in his quae sunt sibi naturalia permanent nisi aliquid aliud impediat; unde lapis non fertur sursum nisi ab aliquo proiiciente, nec aqua calefit nisi ab aliquo calefaciente. Malum autem semper inest praeter naturam eius cui inest: cum sit privatio eius quod natum est aliquid et debet habere. Igitur oportet quod malum semper habeat aliquam causam, vel per se vel per accidens.

1969. — Amplius. Omne malum consequitur ad aliquod bonum (cap. 10): sicut corruptio sequitur ad aliquam generationem. Sed omne bonum habet aliquam causam, praeter primum bonum, in quo non est aliquod malum, ut in primo libro (cap. 39) ostensum est. Omne igitur malum habet aliquam causam, ad quam sequitur per accidens.

CAPÍTULO XIV
O MAL É UMA CAUSA ACIDENTAL

1. Depreende-se ainda do exposto que o mal, embora não seja por si mesmo causa, o é acidentalmente.

Com efeito, se algo é por si mesmo causa de uma coisa, o que lhe advém acidentalmente é causa acidental desta coisa, como, por exemplo, o branco, que vem do construtor, é causa acidental da casa. Ora, todo mal está em algum bem (c. XI). Todavia, todo bem é de algum modo causa de alguma coisa, pois a matéria é, de certo modo, causa da forma e vice-versa, acontecendo o mesmo entre as causas agente e final. Ora, se cada coisa é

CAP. XIV. - QUOD MALUM EST CAUSA PER ACCIDENS.

LOCI CONGR. - I *Sent.* dist. 46, a. 2 ad 3; *ibid.* a. 3; II, dist. 36, a. 1; *Nom.* IV, lect. 22 (585); I, q. 48, a. 1 ad 4; I-II, q. 75, a. 4; *Comp.* cap. 117 (233).

1970. — Ex eisdem etiam patet quod malum, etsi non sit causa per se, est tamen causa per accidens.

1971. — Si enim aliquid est causa alicuius per se, id quod accidit ei, est causa illius per accidens: sicut album quod accidit aedificatori, est causa domus per accidens. Omne autem malum est in aliquo bono (cap. 11). Bonum autem omne est alicuius aliquo modo causa: materia enim est quodammodo causa formae, et quodam-

modo e converso; et similiter est de agente et fine. Unde non sequitur processus in infinitum in causis, si quodlibet est alicuius causa, propter circulum inventum in causis et causatis secundum species diversas causarum. Malum igitur est per accidens causa.

1972. — Adhuc. Malum est privatio quaedam, ut ex praedictis (cap. 7) patet. Privatio autem est principium per accidens in rebus mobilibus, sicut materia et forma per se. Malum igitur est alicuius causa per accidens.

1973. — Praeterea. Ex defectu causae sequitur defectus in effectu. Defectus autem in causa est aliquod malum. Non tamen potest esse causa per se: quia res non est causa per hoc quod est deficiens, sed per hoc quod est ens; si enim tota deficeret, nullius esset causa. Malum igitur est alicuius causa non per se, sed per accidens.

1974. — Item. Secundum omnes species causarum discurrendo, invenitur malum esse per accidens causa.

a) In specie quidem causae efficientis quia propter causae agentis deficientem virtutem sequitur defectus in effectu et actione.

b) In specie vero causae materialis, quia ex materiae indispositione causatur in effectu defectus.

c) In specie vero causae formalis, quia uni formae semper adiungitur alterius formae privatio.

d) In specie vero causae finalis, quia indebito fini adiungitur malum, inquantum per ipsum finis debitus impeditur.

1975. — Patet igitur quod malum est causa per accidens, et non potest esse causa per se.

CAP. XV. - Quod non est summum malum.

Loci congr. - II *Sent.* dist. 1, q. 1, a. 1: Quidam vero; *ibid.* ad 1; *dist.* 34, a. 1 ad 4; *Nom.* IV, lect. 17 (515), 21 (562), 22 (574, 591-592); *Decret.*[1] (1160); *Pot.* q. 3, a. 6; *Rom.* I, lect. 2 (41); I, q. 49, a. 3; q. 65, a. 1; *Symb.* art. 1 (879); *Comp.* cap. 117 (229-233); cap. 16 (139-143).

1976. — Ex hoc autem patet quod non potest esse aliquod summum malum, quod sit omnium malorum principium.

1977. — Summum enim malum oportet esse absque consortio omnis boni: sicut et summum bonum est quod est omnino separatum a malo. Non potest autem esse aliquod malum omnino separatum a bono: cum ostensum sit (cap. 11) quod malum fundatur in bono. Ergo nihil est summe malum.

1978. — Adhuc. Si aliquid est summe malum, oportet quod per essentiam suam sit malum: sicut et summe bonum est quod per suam essentiam bonum est. Hoc autem est impossibile: cum malum non habeat aliquam essentiam, ut supra (cap. 7) probatum est. Impossibile est igitur ponere summum malum, quod sit malorum principium.

causa de outra, não haverá processo ao infinito, devido à reciprocidade de causas e efeitos nas diversas espécies de causas. Logo, o mal é causa acidental.

2. Além disso, o mal é uma certa privação, como se depreende que foi dito (c. VII). Ora, a privação é princípio acidental nas coisas móveis, como a matéria e a forma são princípios essenciais. Logo, o mal é causa acidental de alguma coisa.

3. Além disso, da falha da causa segue a falha do efeito. Ora, a falha da causa é um mal. Além disso, a causa que falha não pode ser causa por si mesma, porque a coisa não é causa mediante aquilo em que é deficiente, mas pelo que tem de ente. Se, pois, toda ela falha, não seria causa de coisa alguma (I Física 8, 190b-191a; Cmt 13, 112-113 e 118). Logo, o mal é causa de algo, não por si mesmo, mas acidentalmente.

4. Além disso, verifica-se que o mal é causa acidental, percorrendo-se todas as espécies de causa.

Na espécie de causa eficiente, porque, havendo deficiência na causa agente, seguir-se-á a falha no efeito e na ação.

Na espécie de causa material, porque haverá falha no efeito devido à indisposição da matéria.

Na espécie de causa formal, porque uma forma sempre vem acompanhada da privação de outra forma.

Na espécie de causa final, porque o mal se une ao fim indevido, enquanto por ele é impedido o fim devido.

É claro, pois, que o mal é causa acidental, e que não pode ser causa por si mesmo.

CAPÍTULO XV
NÃO HÁ O SUMO MAL

1. Depreende-se do exposto que não pode haver sumo mal que seja o princípio de todos os males.

Com efeito, o sumo mal deve estar totalmente sem mescla de bem, como também o sumo bem é o que está totalmente separado do mal. Ora, não pode haver mal algum separado do bem, como acima foi demonstrado (c. XI). Logo, nenhuma coisa é sumo mal.

2. Além disso, se alguma coisa é sumo mal, é necessariamente por essência, como também o sumo bem é o que por sua essência é o bem. Mas isto é impossível, pois o mal não tem essência alguma, como acima foi provado (c. VIII). Logo, é impossível haver o sumo mal que seja o princípio dos males.

3. Além disso, aquilo que é o primeiro princípio não é causado por outra coisa. Ora, todo mal é causado pelo bem, como acima foi demonstrado (c. X.). Logo, o mal não é o primeiro princípio.

4. Além disso, o mal não age senão em função do bem, como se deprende do que foi acima exposto (c. IX). Ora, o primeiro princípio age por virtude própria. Logo, o mal não pode ser o primeiro princípio.

5. Além disso, como *o que é por acidente é posterior ao que é por si mesmo* (II Física 6, 198a; Cmt 10, 237), é impossível que o primeiro princípio seja por acidente. Ora, o mal não acontece senão por acidente e sem estar na intenção, como acima foi provado (c. IV.). Logo, é impossível que o mal seja o primeiro princípio.

6. Além disso, todo mal tem causa por acidente, como acima foi provado (c. XIII). Ora, o primeiro princípio não tem causa por si mesmo, nem por acidente. Logo, o mal não pode ser primeiro princípio em determinado gênero.

7. Além disso, *a causa por si mesma é anterior à causa por acidente*. Mas o mal é causa por acidente, como foi acima provado (c. XIV). Logo, o mal não pode ser o primeiro princípio.

8. Com esses argumentos fica refutado o erro dos Maniqueus que afirmavam a existência do sumo mal, que é o primeiro princípio de todos os males.

1979. — Item. Illud quod est primum principium, non est ab aliquo causatum. Omne autem malum causatur a bono, ut ostensum est (cap. 10). Non est igitur malum primum principium.

1980. — Amplius. Malum non agit nisi virtute boni, ut ex praemissis (cap. 9) patet. Primum autem principium agit virtute propria. Malum igitur non potest esse primum principium.

1981. — Praeterea. Cum *id quod est per accidens, sit posterius eo quod est per se*, impossibile est quod sit primum id quod est per accidens. Malum autem non evenit nisi per accidens et praeter intentionem, ut probatum est (cap. 4). Impossibile est igitur quod malum sit primum principium.

1982. — Adhuc. Omne malum habet causam per accidens, ut probatum est (cap. 13). Primum autem principium non habet causam neque per se neque per accidens. Malum igitur non potest esse primum principium in aliquo genere.

1983. — Item. *Causa per se prior est ea quae per accidens* (cfr. 1981). Sed malum non est causa nisi per accidens, ut ostensum est (cap. 14). Malum igitur non potest esse primum principium.

1984. — Per hoc autem excluditur error MANICHAEORUM, ponentium aliquod summum malum, quod est principium primum omnium malorum.

CAPÍTULO XVI
O FIM DAS COISAS É O BEM

1. Se, conforme se provou (c. III), todo agente opera por causa do bem, resulta ulteriormente que o bem é o fim de todos os entes. Ora, todo ente ordena-se para o fim pela operação, pois é preciso que ou a própria operação seja o fim, ou que o fim da ação seja também o fim do agente, o que é o seu bem.

2. Além disso, o fim de cada coisa é aquilo em que termina o seu apetite. Ora, o apetite de cada coisa termina no bem, pois o Filósofo define o bem como *aquilo que todas as coisas desejam* (I Ética 1, 1094a; Cmt 1, 9-11). Logo, o fim de qualquer coisa é um bem.

3. Além disso, aquilo para o qual uma coisa tende, enquanto está fora dela, e no qual repousa ao atingi-lo, é o seu fim. Ora, cada coisa que não possui a perfeição tende para ela, no que depende de si. Ao atingi-la, nela repousa. Por isso, o fim é a perfeição de cada coisa. Ora, a perfeição de cada coisa é o seu bem. Logo, a coisa se ordena pra o bem, como para o seu fim.

4. Além disso, do mesmo modo ordenam-se para o fim as coisas que o conhecem e as que o desconhecem; as que o conhecem por si mesmas para ele se dirigem; as que o desconhecem, no entanto, tendem para o fim como dirigidas por outra coisa, como se vê, por exemplo, na flecha e no flecheiro. Além disso, as coisas que co-

CAP. XVI. - QUOD FINIS CUIUSLIBET REI EST BONUM.

LOCI CONGR. - *Nom.* I, lect. 3 (87); IV, lect. 9 (400); 13 (463); *Verit.* q. 22, a. 1; I, q. 5, a. 4; I *Ethic.* lect. 1 (9-11).

1985. — Si autem omne agens agit propter bonum, ut supra (cap. 3) probatum est, sequitur ulterius quod cuiuslibet entis bonum sit finis. Omne enim ens ordinatur in finem per suam actionem: oportet enim quod vel ipsa actio sit finis; vel actionis finis est etiam finis agentis. Quod est eius bonum.

1986. — Amplius. Finis rei cuiuslibet est in quod terminatur appetitus eius. Appetitus autem cuiuslibet rei terminatur ad bonum: sic enim PHILOSOPHI diffiniunt bonum, *quod omnia appetunt*. Cuiuslibet igitur rei finis est aliquod bonum.

1987. — Item. Illud ad quod aliquid tendit cum extra ipsum fuerit, et in quo quiescit cum ipsum habuerit, est finis eius. Unumquodque autem, si perfectione propria careat, in ipsam movetur, quantum in se est: si vero eam habeat, in ipsa quiescit. Finis igitur uniuscuiusque rei est eius perfectio. Perfectio autem cuiuslibet est bonum ipsius. Unumquodque igitur ordinatur in bonum sicut in finem.

1988. — Praeterea. Eodem modo ordinantur in finem ea quae cognoscunt finem, et ea quae finem non cognoscunt: licet quae cognoscunt finem, per se moveantur in finem; quae autem non cognoscunt, tendunt in finem quasi ab alio directa, sicut patet de sagittante et sagitta. Sed ea quae

cognoscunt finem, semper ordinantur in bonum sicut in finem: nam voluntas, quae est appetitus finis praecogniti, non tendit in aliquid nisi sub ratione boni, quod est eius obiectum. Ergo et ea quae finem non cognoscunt, ordinantur in bonum sicut in finem. Finis igitur omnium est bonum.

nhecem o fim, sempre se ordenam para o bem, como para o seu fim, pois a vontade, que é o apetite do fim previamente conhecido, não tende para coisa alguma senão em razão do bem, que é o seu objeto. Logo, também as coisas que não conhecem o fim, ordenam-se para o bem, como para o seu fim. Portanto o fim de todas as coisas é o bem.

CAP. XVII. - QUOD OMNIA ORDINANTUR IN UNUM FINEM, QUI EST DEUS.

LOCI CONGR. - II *Sent.* dist. 1, q. 2, a. 2; *Nom.* IV, lect. 3 (315-317), 5 (340); *Verit.* q. 22, a. 2; I, q. 44, a. 4; q. 65, a. 2; q. 103, a. 2; XII *Metaphys.* lect. 12 (2627-2632); *Comp.* cap. 101 (194), 103 (202).

1989. — Ex hoc autem apparet quod omnia ordinantur in unum bonum sicut in ultimum finem.

1990. — Si enim nihil tendit in aliquid sicut in finem nisi inquantum ipsum est bonum, ergo oportet quod bonum inquantum bonum sit finis. Quod igitur est summum bonum, est maxime omnium finis. Sed summum bonum est unum tantum, quod est Deus: ut in primo libro (cap. 42) probatum est. Omnia igitur ordinantur sicut in finem in unum bonum quod est Deus.

1991. — Item. *Quod est maximum in unoquoque genere, est causa omnium illorum quae sunt illius generis;* sicut ignis, qui est calidissimus, est causa caliditatis in aliis corporibus. Summum igitur bonum, quod est Deus, est causa bonitatis in omnibus bonis. Ergo et est causa cuiuslibet finis quod sit finis: cum quicquid est finis, sit huiusmodi inquantum est bonum. *Propter quod autem est unumquodque, et illud magis.* Deus igitur maxime est omnium rerum finis.

1992. — Adhuc. In quolibet genere causarum causa prima est magis causa quam causa secunda: nam causa secunda non est causa nisi per causam primam. Illud igitur quod est causa prima in ordine causarum finalium, oportet quod sit magis causa finalis cuiuslibet quam causa finalis proxima. Sed Deus est prima causa in ordine causarum finalium: cum sit summum in ordine bonorum. Est igitur magis finis uniuscuiusque rei quam aliquis finis proximus.

1993. — Amplius. In omnibus finibus ordinatis oportet quod ultimus finis sit finis omnium praecedentium finium: sicut, si potio conficitur ut detur aegroto, datur autem ut purgetur, purgatur autem ut extenuetur, extenuatur autem ut sanetur; oportet quod sanitas sit finis et extenuationis et purgationis et aliorum praecedentium. Sed omnia inveniuntur in diversis gradibus bonitatis ordinata sub uno summo bono, quod est causa omnis bonitatis: ac per hoc, cum bonum habeat rationem finis, omnia ordinantur sub Deo sicut fines praecedentes sub fine ultimo. Oportet igitur quod omnium finis sit Deus.

CAPÍTULO XVII
TODAS AS COISAS ORDENAM-SE PARA UM SÓ FIM, QUE É DEUS

1. Depreende-se do exposto que todas as coisas ordenam-se para um só fim, como o seu fim último.

Com efeito, se nenhuma coisa tende para algo como para o seu fim senão enquanto este é bom, necessariamente o bem enquanto bem identifica-se com o fim. Por conseguinte, o que é o sumo bem será o fim supremo de todas as coisas. Ora, o sumo bem é um só, que é Deus, como foi provado no livro I (c. XLII). Logo, todas as coisas se ordenam, como para seu fim, para um só bem, que é Deus.

2. Além disso, *aquilo que é supremo no gênero é causa de todas as coisas deste gênero* (II Metafísica 1, 993b; Cmt 2, 292s), como, por exemplo, o fogo que tem o supremo calor é a causa do calor de todos os corpos. Por isso, o sumo bem, que é Deus, é causa da bondade de todos os bens. Logo, é também causa de todo fim, enquanto fim, porque este é tal enquanto é bom. Ora, *aquilo que faz com que um coisa seja é mais do que aquela coisa* (I Analíticos Posteriores 2, 72a; Cmt 6,55ss); portanto Deus é, de modo máximo, o fim de todas as coisas.

3. Além disso, em qualquer gênero de causa, a causa primeira é mais causa que a causa segunda, porque esta não é causa senão por aquela. Por isso, o que é causa primeira na ordem das causas finais deve ser mais causa final de uma coisa que a causa final próxima. Ora, Deus é a primeira causa na ordem das causas finais, porque é o supremo na ordem dos bens. Logo, é mais fim de cada coisa que algum fim próximo.

4. Além disso, na ordenação de todos os fins é necessário que o último fim seja o fim de todos os fins precedentes, como, por exemplo, quando se prepara uma poção para um doente, ela lhe é dada como purgante, este lhe será causa de enfraquecimento, e o enfraquecimento, causa da cura. É necessário, pois, que a cura seja causa do enfraquecimento, do purgante e dos demais antecedentes. Ora, todas as coisas encontram-se ordenadas em diversos graus de bondade sob um sumo bem, que é a causa de toda bondade. Por conseguinte, como o bem tem razão de fim, todas as coisas estão ordenadas sob Deus, como fins antecedentes subordinados ao fim último. Logo, é necessário que Deus seja o fim de todas as coisas.

5. Além disso, o bem particular ordena-se para o bem comum como para um fim, pois o ser da parte é por causa do ser do todo e, por isso, *o bem da nação é mais divino que o bem de um só homem* (I Ética 1, 1094b; Cmt 2, 30). Ora, o sumo bem, que é Deus, é um bem comum, porque dele depende o bem de todas as coisas, e o bem pelo qual cada coisa é boa, um bem particular da mesma coisa e das outras que dele dependem. Logo, todas as coisas se ordenam para um só bem como para o fim, que é Deus.

6. Além disso, à ordem dos agentes segue-se a ordem dos fins, pois, como o supremo agente move todos os agentes secundários, assim também é necessário que se ordenem para o fim do agente supremo todos os fins dos agentes secundários; porque tudo que opera o agente supremo o faz para seu próprio fim. Ora, o agente supremo age sobre todas as ações inferiores, movendo-as para as suas ações próprias e, portanto, para os seus fins. Resulta que, todos os fins dos agentes secundários são ordenados pelo primeiro agente para o seu próprio fim. Ora, o primeiro agente de todas as coisas é Deus, como foi provado no livro II (c. XV). Mas a sua vontade outro fim não tem que a sua bondade, que é o próprio Deus, como foi provado no livro I (c. LXXIV). Por isso, tudo que tenha sido feito por Deus, imediatamente ou mediante as causas segundas, ordena-se para Deus como para o fim. Ora, tais são todos os entes, pois, como foi provado no livro II (c. XV), nenhuma coisa existe que de Deus não tenha recebido o ser. Logo, todas as coisas ordenam para Deus como fim.

7. Além disso, o fim último de qualquer agente como tal é ele próprio, pois servimo-nos das coisas que fazemos para nós. E, se às vezes o homem faz algo em vista de outro, isto reverte para o seu próprio bem útil, deleitável ou honesto. Ora, Deus é causa eficiente de todas as coisas; de algumas, imediatamente; de outras, mediante outras causas, como se depreende das premissas (l. II, c. XV). Logo, Deus mesmo é o fim de todas as coisas.

8. Além disso, o fim tem o primado entre as causas e dele todas as causas recebem a causalidade atual, pois o agente não opera senão por causa do fim (c. II). Ora, a matéria é reduzida a ato da forma pelo agente. Por conseguinte, a matéria torna-se matéria atual de uma coisa, e, semelhantemente, a forma torna-se forma atual de uma coisa pela ação do agente e, por isso, pelo fim. Isto porque o fim posterior é a causa pela qual o fim precedente seja buscado como fim, e nenhuma coisa é movida para o fim próximo senão visando a um fim posterior. Por conseguinte, o fim último é causa de todas as coisas. Ora, é necessário que convenha ao ente primeiro ser a primeira causa de todas as coisas, e o ente primeiro é Deus, como acima foi demonstrado (l. II, c. XV). Logo, Deus é o fim último de todas as coisas.

9. Daí ser dito na Sagrada Escritura: *Deus produziu todas as coisas por causa de Deus mesmo* (Pr 16, 4); *Eu sou o Alfa e o Ômega, o primeiro e o último* (Ap 22, 13).

1994. — Praeterea. Bonum particulare ordinatur in bonum commune sicut in finem: esse enim partis est propter esse totius; unde et *bonum gentis est divinius quam bonum unius hominis.* Bonum autem summum, quod est Deus, est bonum commune, cum ex eo universorum bonum dependeat: bonum autem quo quaelibet res bona est, est bonum particulare ipsius et aliorum quae ab ipso dependent. Omnes igitur res ordinantur sicut in finem in unum bonum, quod est Deus.

1995. — Item. Ad ordinem agentium sequitur ordo in finibus: nam sicut supremum agens movet omnia secunda agentia, ita ad finem supremi agentis oportet quod ordinentur omnes fines secundorum agentium: quidquid enim agit supremum agens, agit propter finem suum. Agit autem supremum actiones omnium inferiorum agentium, movendo omnes ad suas actiones, et per consequens ad suos fines. Unde sequitur quod omnes fines secundorum agentium ordinentur a primo agente in finem suum proprium. Agens autem primum rerum omnium est Deus, ut in Secundo (cap. 15) probatum est. Voluntatis autem ipsius nihil aliud finis est quam sua bonitas, quae est ipsemet, ut in Primo (cap. 74) probatum est. Omnia igitur quaecumque sunt facta vel ab ipso immediate, vel mediantibus causis secundis, in Deum ordinantur sicut in finem. Omnia autem entia sunt huiusmodi: nam, sicut in Secundo (l. c.) probatur, nihil esse potest quod ab ipso non habeat esse. Omnia igitur ordinantur in Deum sicut in finem.

1996. — Adhuc. Finis ultimus cuiuslibet facientis, inquantum est faciens, est ipsemet: utimur enim factis a nobis propter nos; et si aliquid aliquando propter aliud homo faciat, hoc refertur in bonum suum vel utile vel delectabile vel honestum. Deus autem est causa factiva rerum omnium, quorundam quidem immediate, quorundam autem mediantibus aliis causis, ut ex praemissis (*lib.* II, cap. 15) est manifestum. Est igitur ipsemet finis rerum omnium.

1997. — Praeterea. Finis inter alias causas primatum obtinet, et ab ipso omnes aliae causae habent quod sint causae in actu: agens enim non agit nisi propter finem, ut ostensum est (cap. 2). Ex agente autem materia in actum formae reducitur: unde materia fit actu huius rei materia, et similiter forma huius rei forma, per actionem agentis, et per consequens per finem. Finis etiam posterior est causa quod praecedens finis intendatur ut finis: non enim movetur aliquid in finem proximum nisi propter finem postremum. Est igitur finis ultimus prima omnium causa. Esse autem primam omnium causam necesse est primo enti convenire, quod Deus est, ut supra (*lib.* II, l. c.) ostensum est. Deus igitur est ultimus omnium finis.

1998. — Hinc est quod dicitur *Proverb.* 16, 4: *Universa propter semetipsum operatus est* Deus. Et *Apoc.* ult.: *Ego sum Alpha et Omega, primus et novissimus.*

CAP. XVIII. - QUOMODO DEUS SIT FINIS RERUM.

LOCI CONGR. - II *Sent.* dist. 1, q. 2, a. 2; dist. 3, q. 4 ad 4; *Nom.* I, lect. 3 (94-95); IV, lect. 3 (318); I, q. 103, a. 2 ad 1-2; *Comp.* cap. 103 (204).

1999. — RESTAT igitur inquirendum quomodo Deus sit omnium finis. Quod quidem ex praemissis fiet manifestum.

2000. — Sic enim est ultimus finis omnium rerum quod tamen est prius omnibus in essendo. Finis autem aliquis invenitur qui, etiam si primatum obtineat in causando secundum quod est in intentione, est tamen in essendo posterius. Quod quidem contingit in quolibet fine quem agens sua actione constituit: sicut medicus constituit sanitatem per suam actionem in infirmo, quae tamen est finis eius. Aliquis autem finis invenitur qui, sicut est praecedens in causando, ita etiam in essendo praecedit: sicut dicitur finis id quod aliquid sua actione vel motu acquirere intendit, ut locum sursum ignis per suum motum, et civitatem rex per pugnam. Deus igitur sic est finis rerum sicut aliquid ab unaquaque re suo modo obtinendum.

2001. — Adhuc. Deus est simul ultimus rerum finis, et primum agens, ut ostensum est (cap. praec.). Finis autem per actionem agentis constitutus, non potest esse primum agens, sed est magis effectus agentis. Non potest igitur Deus sic esse finis rerum quasi aliquid constitutum, sed solum quasi aliquid praeexistens obtinendum.

2002. — Amplius. Si aliquid agat propter rem aliquam iam existentem, et per eius actionem aliquid constituatur, oportet quod rei propter quam agit aliquid acquiratur ex actione agentis: sicut si milites pugnant propter ducem, cui acquiritur victoria, quam milites suis actionibus causant. Deo autem non potest aliquid acquiri ex actione cuiuslibet rei: est enim sua bonitas omnino perfecta, ut in primo libro (capp. 37 sqq.) ostensum est. Relinquitur igitur quod Deus sit finis rerum, non sicut aliquid constitutum aut effectum a rebus, neque ita quod aliquid ei a rebus acquiratur, sed hoc solo modo, quia ipse rebus acquiritur.

2003. — Item. Oportet quod eo modo effectus tendat in finem quo agens propter finem agit. Deus autem qui est primum agens omnium rerum, non sic agit quasi sua actione aliquid acquirat, sed quasi sua actione aliquid largiatur: quia non est in potentia ut aliquid acquirere possit, sed solum in actu perfecto, ex quo potest elargiri. R e s i g i t u r n o n o r d i n a n t u r i n D e u m s i c u t i n f i n e m c u i a l i q u i d a c q u i r a t u r, s e d u t a b i p s o i p s u m m e t s u o m o d o c o n s e q u a n t u r, c u m i p s e m e t s i t f i n i s.

CAPÍTULO XVIII
COMO DEUS É O FIM DAS COISAS

1. Resta-nos verificar como Deus é o fim de todas as coisas, o que, aliás, depreende-se do que acima foi exposto.

Com efeito, o fim último de todas as coisas é tal, que é o primeiro de todos os entes quanto ao ser. Ora, há um fim que não obstante ter o primado no causar quanto à intenção, contudo, quanto ao ser, é posterior. Isto acontece com todo fim que o agente alcançar com sua ação, como, por exemplo, o médico que pela sua ação cura o enfermo, e a cura é o seu fim. Há, no entanto, outro fim que é anterior tanto no causar quanto no ser, e assim se chama fim àquilo que algo procura atingir com sua ação ou movimento, como, por exemplo, o fogo, ao atingir o lugar superior, e o rei que pela guerra conquista uma cidade. Por conseguinte, Deus é o fim que é atingido por cada coisa segundo o modo de cada uma.

2. Além disso, Deus, como foi demosntrado (c. prec.), é simultaneamente o fim último das coisas e o primeiro agente. Ora, o fim estabelecido pela ação do primeiro agente não pode ser o primeiro agente, mas é, antes, o efeito dele. Logo, Deus não pode ser o fim das coisas como algo que tivesse sido estabelecido, mas como preexistente que deve ser atingido.

3. Além disso, se uma coisa age por causa de algo já existente, e por sua ação alguma coisa é feita, é necessário que com a ação do agente se adquira algo para a coisa pela qual se age, como, por exemplo, quando os soldados que lutam pelo chefe e a este se atribui a vitória que aqueles alcançaram com sua atuação. Ora, Deus nada pode adquirir pela atividade de qualquer coisa, por que a sua bondade é absolutamente perfeita, como no livro I foi demonstrado (c. XXXVII ss). Disto resulta ser Deus o fim das coisas, não como algo estabelecido ou realizado por estas, nem como algo adquirido para Deus pelas coisas, mas unicamente de uma maneira: como algo que elas adquirem por elas mesmas.

4. Além disso, é necessário que o efeito tenda para o fim, segundo o modo pelo qual o agente age por causa do fim. Ora, Deus é o primeiro agente de todas as coisas e não opera como adquirindo para si alguma coisa, mas como distribuindo algo pela sua operação. Isto porque não está em potência para receber alguma coisa, mas unicamente em ato perfeito, pelo qual pode distribuir. Por isso, as coisas não estão ordenadas a Deus como a um fim para o qual se adquire algo, mas para, à sua maneira, conseguir a Deus, por Deus mesmo, posto que ele próprio é o fim.

CAPÍTULO XIX
TODAS AS COISAS TENDEM PARA A SEMELHANÇA COM DEUS

1. As coisas criadas assemelham-se a Deus, porque recebem a bondade divina. Por isso, todas as coisas tendem para Deus como para seu fim último, para conseguirem a bondade divina (c. prec.). Segue-se que o fim último delas é tornarem-se semelhantes a Deus.

2. Além disso, diz-se que agente é o fim do efeito, enquanto este busca a semelhança daquele e, por isso, *a forma do gerante é o fim da geração* (II Física 7, 198a; Cmt 11, 242 e 246). Ora, Deus é de tal forma o fim das coisas que é também o primeiro agente delas. Por isso, todas as coisas buscam assemelhar-se a Deus como seu último fim.

3. Além disso, é evidente que as coisas *desejam naturalmente ser* (IX Ética 7, 1168a; Cmt 7, 1846 s). Por isso, se algo as pode corromper, naturalmente elas lhe resistem, e tendem para onde são conservadas, como, por exemplo, o fogo, que tende para cima; e a terra para baixo. Assim sendo, todas as coisas têm ser enquanto se assemelham a Deus, que é o próprio ser subsistente, pois elas todas são somente como participantes do ser. Logo, todas as coisas desejam a semelhança com Deus, como com seu fim último.

4. Além disso, todas as coisas criadas são certas imagens do primeiro agente, a saber, de Deus, pois *o agente opera o semelhante a si*. Ora, consiste a perfeição da imagem em representar o seu modelo, assemelhando-se a ele. E assim é constituída a imagem. Logo, todas as coisas existem para conseguirem a semelhança divina, como seu fim último.

5. Além disso, qualquer coisa, pelo seu movimento ou operação, tende para o bem como para o fim, como acima foi demonstrado (c. XVI). Ora, uma coisa participa do bem na medida em que se assemelha à primeira bondade, que é Deus. Logo, todas as coisas, pelos seus movimentos e operações, buscam a semelhança divina como seu fim último.

CAP. XIX. - QUOD OMNIA INTENDUNT ASSIMILARI DEO.

LOCI CONGR. - I *Sent.* dist. 48, a. 1; II, dist. 1, q. 2, a. 3; dist. 5, q. 1, a. 2 ad 4; *Nom.* IX, lect. 3 (832): « per quamdam assimilationem et *imitationem* », ex ms. B. N. lat. 14546, corrigit PERRIER (*Bull. Thom.* 1951 pag. 141); *Verit.* q. 21, a. 4; *Pot.* q. 5, a. 5: Oportet ergo; *ibid.* ad 4; I, q. 6, a. 4; q. 63, a. 3; q. 103, a. 4; I-II, q. 1, a. 8; q. 2, a. 5 ad 3; IX *Ethic.* lect. 4 (1807); *Comp.* cap. 101 (195), 102 (196), 103 (202-206).

2004. — Ex hoc autem quod acquirunt divinam bonitatem, res creatae similes Deo constituuntur. Si igitur res omnes in Deum sicut in ultimum finem tendunt ut ipsius bonitatem consequantur (cap. praec.), sequitur quod ultimus rerum finis sit Deo assimilari.

2005. — Amplius. Agens dicitur esse finis effectus inquantum effectus tendit in similitudinem agentis: unde *forma generantis est finis generationis*. Sed Deus ita est finis rerum quod est etiam primum agens earum. Omnia igitur intendunt, sicut ultimum finem, Deo assimilari.

2006. — Item. In rebus evidenter apparet quod *esse appetunt naturaliter*: unde et si qua corrumpi possunt, naturaliter corrumpentibus resistunt, et tendunt illuc ubi conserventur, sicut ignis sursum et terra deorsum. Secundum hoc autem esse habent omnia quod Deo assimilantur, qui est ipsum esse subsistens: cum omnia sint solum quasi esse participantia. Omnia igitur appetunt quasi ultimum finem Deo assimilari.

2007. — Praeterea. Res omnes creatae sunt quaedam imagines primi agentis, scilicet Dei: *agens enim agit sibi simile*. Perfectio autem imaginis est ut repraesentet suum exemplar per similitudinem ad ipsum: ad hoc enim imago constituitur. Sunt igitur res omnes propter divinam similitudinem consequendam sicut propter ultimum finem.

2008. — Adhuc. Omnis res per suum motum vel actionem tendit in aliquod bonum sicut in finem, ut supra (cap. 16) ostensum est. In tantum autem aliquid de bono participat, in quantum assimilatur primae bonitati, quae Deus est. Omnia igitur per motus suos et actiones tendunt in divinam similitudinem sicut in finem ultimum.

CAPÍTULO XX
COMO AS COISAS IMITAM A BONDADE DIVINA

1. Depreende-se do que foi exposto que o fim último de todas as coisas é elas assemelharem-se a Deus. Ora, o que tem natureza de fim é bem. Por isso, as coisas tendem a se assemelhar com Deus propriamente, enquanto Deus é bom.

Ora, as criaturas não conseguem a bondade tal qual se encontra em Deus, embora cada uma imite aquela bondade segundo a sua maneira peculiar.

Com efeito, a bondade de Deus é simples, e como que resumida na unidade pois o ser divino contém a

CAP. XX. - QUOMODO RES IMITENTUR DIVINAM BONITATEM.

LOCI CONGR. - I *Sent.* dist. 28, q. 2, a. 1; II dist. 1, q. 2, a. 2 ad 3; *Nom.* IV, lect. 16 (501); *Causis*, lect. 19; *Verit.* q. 8, a. 3 ad 12; q. 23, a. 7 ad 10; I, q. 6, a. 4; I-II, q. 19, a. 9 ad 1; II *Caelo*, lect. 18 (459, 461-462); *Comp.* cap. 74 (128-129).

2009. — PATET ergo ex his quae dicta sunt quod assimilari ad Deum est ultimus omnium finis. Id autem quod proprie habet rationem finis, est bonum. Tendunt igitur res in hoc quod assimilentur Deo proprie inquantum est bonus.

2010. — Bonitatem autem creaturae non assequuntur eo modo sicut in Deo est, licet divinam bonitatem unaquaeque res imitetur secundum suum modum. Divina enim bonitas simplex est, quasi tota in uno

consistens. Ipsum enim divinum esse omnem plenitudinem perfectionis obtinet, ut in primo libro (cap. 28) probatum est. Unde, cum unumquodque in tantum sit bonum in quantum est perfectum, ipsum divinum esse est eius perfecta bonitas: idem enim est Deo esse, vivere, sapientem esse, beatum esse, et quicquid aliud ad perfectionem et bonitatem pertinere videtur, quasi tota divina bonitas sit ipsum divinum esse. Rursumque ipsum divinum esse est ipsius Dei existentis substantia (*lib.* I, capp. 21 sq.). In aliis autem rebus hoc accidere non potest. Ostensum est enim in Secundo (cap. 15) quod nulla substantia creata est ipsum suum esse. Unde, si secundum quod res quaelibet est, bona est; non est autem earum aliqua suum esse: nulla earum est sua bonitas, sed earum quaelibet bonitatis participatione bona est, sicut et ipsius esse participatione est ens.

2011. — Rursus. Non omnes creaturae in uno gradu bonitatis constituuntur.

a) Nam quorundam substantia forma et actus est: scilicet cui secundum id quod est, competit esse actu et bonum esse.

b) Quorundam vero substantia ex materia et forma composita est: cui competit actu esse et bonum esse, sed secundum aliquid sui, scilicet secundum formam.

c) Divina igitur substantia sua bonitas est; substantia vero simplex bonitatem participat secundum id quod est; substantia autem composita secundum aliquid sui.

2012. — In hoc autem tertio gradu substantiarum iterum diversitas invenitur quantum ad ipsum esse.

a) Nam quorundam ex materia et forma compositorum totam materiae potentiam forma adimplet, ita quod non remanet in materia potentia ad aliam formam: et per consequens nec in aliqua alia materia potentia ad hanc formam. Et huiusmodi sunt corpora caelestia, quae ex tota materia sua constant.

b) Quorundam vero forma non replet totam materiae potentiam: unde adhuc in materia remanet potentia ad aliam formam; et in alia materiae parte remanet potentia ad hanc formam; sicut patet in elementis et elementatis. Quia vero privatio est negatio in substantia eius quod substantiae potest inesse, manifestum est quod cum hac forma quae non implet totam materiae potentiam, adiungitur privatio formae: quae quidem adiungi non potest substantiae cuius forma implet totam materiae potentiam; neque illi quae est forma per suam essentiam; et multo minus illi cuius essentia est ipsum suum esse. Cum autem manifestum sit quod motus non potest esse ubi non est potentia ad aliud, quia motus est *actus existentis in potentia*; itemque manifestum sit quod malum est ipsa privatio boni: planum est quod in hoc ultimo substantiarum ordine est bonum mutabile et permixtionem mali oppositi habens; quod in superioribus substantiarum ordinibus accidere non potest. Possidet igitur haec substantia ultimo modo dicta, sicut ultimum gradum in esse, ita ultimum gradum in bonitate.

2013. — Inter partes etiam huius substantiae ex materia et forma compositae,

plenitude da perfeição, conforme foi provado no livro I (c. XXVIII). Logo, como cada coisa é boa enquanto é perfeita, o ser divino é a sua própria bondade perfeita, pois em Deus identificam-se o ser, o viver, o ser sábio, o ser feliz e tudo o mais que pareça pertencer à perfeição e à bondade, sendo toda a bondade divina o próprio ser divino. Mais: o próprio ser divino é a substância mesma do Deus existente (cf. l. II, c. XXI ss). No entanto, tal não pode acontecer nas outras coisas. Ora, foi demonstrado no livro II (c. XV), que nenhuma substância criada identifica-se como o seu próprio ser. Logo, se qualquer coisa é boa enquanto é, e nenhuma dela é o seu ser, nenhuma delas é a sua bondade. Cada uma é boa porque participa da bondade divina, como também é ente porque participa do ser divino.

2: Além disso, nem todas as criaturas estão constituídas em um só grau de bondade.

a) Com efeito, a substância de algumas é composta de forma e ato, isto é, às quais compete segundo a essência serem em ato e serem boas.

b) Porém, a substância de algumas é composta de matéria e forma, às quais compete serem ato e serem boas, segundo uma parte, isto é, segundo a forma.

c) Mas a substância divina é a sua bondade. A substância simples participa da bondade segundo a sua essência; a substância composta, segundo uma parte sua.

3. Neste terceiro grau das substâncias, novamente se encontra diversidade quanto ao próprio ser.

a) Com efeito, em algumas das substâncias compostas de matéria e forma, a forma preenche toda a potência da matéria, de modo a não restar nesta potência nada para outra forma. Conseqüentemente, em nenhuma outra matéria haverá potência para esta forma. E tais são os corpos celestes, que compreendem toda sua matéria.

b) Em outras substâncias, porém, a forma não preenche toda a potência da matéria, e por isso, haverá ainda potência para outra forma e, em outra parte da matéria potência para esta forma, como se verifica nos elementos e derivados. No entanto, como a privação é negação, numa substância, daquilo que poderia nela ser encontrado, vê-se que, como a esta forma que não preenche toda a potência da matéria, acrescenta-se a privação da forma. Mas tal não pode acontecer na substância cuja forma preenche toda a potência da matéria, nem naquela que é forma por sua essência, e muito menos naquela cuja essência identifica-se com o seu próprio ser. Como, porém, é evidente que o movimento não pode estar onde não há potência para outra coisa, porque o *movimento é ato do existente em potência* (III Física 1, 201a; Cmt 2, 285), é também evidente que o mal é a privação do bem. Fica, pois, esclarecido que, nesta última ordem de substâncias, há o bem mutável e com mescla do mal oposto, o que é impossível acontecer nas ordens das substâncias superiores. Por isso, a substância considerada neste último modo, como está no último grau do ser, está também no último grau de bondade.

4. Também nas partes da substância composta de matéria e forma há ordem na bondade. Com efeito, sen-

do à matéria, enquanto considerada em si mesma, ente em potência, e a forma sendo o seu ato, e a substância composta existindo pelo ato da forma, resulta: a forma será boa em si mesma; a substância composta, enquanto tem ato e forma; a matéria, no entanto, enquanto é potência para a forma. Embora cada coisa seja boa enquanto é ente, contudo, não convém que a matéria, que tão somente é ente em potência, seja boa só em potência. Pois, o ente é dito de modo absoluto, ao passo que o bem consiste também em algo relativo: uma coisa não só é dita boa porque é fim, ou porque alcança o fim, mas também quando ainda não alcançou o fim, enquanto ordenada para ele. Ora, a matéria não pode ser dita simplesmente ente, porque é ente em potência, o que importa ordenação para o ser. Pode, porém, ser dita simplesmente boa por causa desta ordenação. E nisto se vê, que o bem é de certo modo de âmbito mais amplo que o ente, razão por que Dionísio disse que *o bem se estende ao que existe e ao que não existe* (Os Nomes Divinos 4; PG 3, 693b, Cmt 1, 269). De fato, e até a não existência, isto é, a matéria entendida como sujeita à privação, deseja o bem, isto é, o ser. Donde se concluir que também é boa, pois nada deseja o bem senão o bem.

5. Há ainda, um outro modo de a bondade da criatura ser inferior à bondade divina, pois, como foi dito, Deus encerra em seu ser a suma perfeição da bondade. A criatura, no entanto, não possui a sua perfeição em uma só coisa, mas em muitas, pois, *o que está unido no supremo encontra-se multiplicado nos ínfimos* (Dionísio. Os Nomes Divinos 7; PG 3, 821b, Cmt 1, 648 s). Donde Deus, em uma só razão é dito virtuoso, sábio e operante; mas a criatura, em múltiplas razões. E tanto maior multiplicidade requer a bondade de uma criatura, quanto mais distante estiver da bondade primeira. Ora, se a bondade perfeita não pode ser alcançada, haverá, contudo, a bondade imperfeita em poucas coisas. Por essa razão é que, embora o sumo bem seja absolutamente simples, as substâncias próximas dele na bondade lhe são também próximas na simplicidade. No entanto, há substâncias inferiores mais simples que algumas superiores a elas, como os elementos o são quanto aos animais e aos homens, porque não podem alcançar a perfeição do conhecimento e da inteligência que os animais e os homens possuem.

6. Depreende-se, pois, do exposto que, embora Deus tenha na simplicidade do seu próprio ser a bondade perfeita e total, as criaturas não lhe alcançam a perfeição da bondade por seu único ser, mas por muitos. Por isso, cada uma delas, embora seja boa enquanto é, não pode ser dita simplesmente boa se lhe faltam outras coisas exigidas pela sua bondade; por exemplo, o homem despojado de virtudes e escravizado pelos vícios, é dito bom, sob certo aspecto, isto é, enquanto ente e enquanto homem. Não é, pois, simplesmente bom; mas, antes, mau. Por isso, em nenhuma criatura identifica-se o ser e o ser simplesmente boa, embora cada uma seja

bonitatis ordo invenitur. Cum enim materia sit ens in potentia secundum se considerata, forma vero sit actus eius; substantia vero composita sit actu existens per formam: forma quidem erit secundum se bona, substantia vero composita prout actu habet formam; materia vero secundum quod est in potentia ad formam. Et licet unumquodque sit bonum inquantum est ens, non tamen oportet quod materia, quae est ens solum in potentia, sit bona solum in potentia. Ens enim absolute dicitur, bonum autem etiam in ordine consistit: non enim solum aliquid bonum dicitur quia est finis, vel quia est obtinens finem; sed, etiam si nondum ad finem pervenerit, dummodo sit ordinatum in finem, ex hoc ipso dicitur bonum. Materia ergo non potest simpliciter dici ens ex hoc quod est potentia ens, in quo importatur ordo ad esse: potest autem ex hoc simpliciter dici bona, propter ordinem ipsum. In quo apparet quod bonum quodammodo amplioris est ambitus quam ens: propter quod DIONYSIUS dicit, IV cap. *de Div. Nom.*, quod *bonum se extendit ad existentia et non existentia.* Nam et ipsa non existentia, scilicet materia secundum quod intelligitur privationi subiecta, appetit bonum, scilicet esse. Ex quo patet quod etiam sit bona: nihil enim appetit bonum nisi bonum.

2014. — Est et alio modo creaturae bonitas a bonitate divina deficiens. Nam, sicut dictum est, Deus in ipso suo esse summam perfectionem obtinet bonitatis. Res autem creata suam perfectionem non possidet in uno, sed in multis: *quod enim est in supremo unitum, multiplex in infimis invenitur.* Unde Deus secundum idem dicitur esse virtuosus, sapiens et operans, creatura vero secundum diversa: tantoque perfecta bonitas alicuius creaturae maiorem multiplicitatem requirit, quanto magis a prima bonitate distans invenitur. Si vero perfectam bonitatem non potest attingere, imperfectam retinebit in paucis. Et inde est quod, licet primum et summum bonum sit omnino simplex; substantiaeque ei in bonitate propinquae, sint pariter et quantum ad simplicitatem vicinae: infimae tamen substantiae inveniuntur simpliciores quibusdam superioribus eis, sicut elementa animalibus et hominibus, quia non possunt pertingere ad perfectionem cognitionis et intellectus, quam consequuntur animalia et homines.

2015. — Manifestum est ergo ex dictis quod, licet Deus secundum suum simplex esse perfectam et totam suam bonitatem habeat, creaturae tamen ad perfectionem suae bonitatis non pertingunt per solum suum esse, sed per plura. Unde, licet quaelibet earum sit bona inquantum est, non tamen potest simpliciter bona dici si aliis careat quae ad ipsius bonitatem requiruntur: sicut homo qui, virtute spoliatus, vitiis est subiectus, dicitur quidem bonus secundum quid, scilicet inquantum est ens et inquantum est homo, non tamen bonus simpliciter, sed magis malus. Non igitur cuilibet creaturarum idem est esse et bonum esse

simpliciter: licet quaelibet earum bona sit inquantum est. Deo vero simpliciter idem est esse et esse bonum.

2016. — Si autem res quaelibet tendit in divinae bonitatis similitudinem sicut in finem; divinae autem bonitati assimilatur aliquid quantum ad omnia quae ad propriam pertinent bonitatem; bonitas autem rei non solum in esse suo consistit, sed in omnibus aliis quae ad suam perfectionem requiruntur, ut ostensum est: manifestum est quod res ordinantur in Deum sicut in finem non solum secundum esse substantiale, sed etiam secundum ea quae ei accidunt pertinentia ad perfectionem; et etiam secundum propriam operationem, quae etiam pertinet ad perfectionem rei.

boa enquanto é. Mas, em Deus, identificam-se o ser e o ser bom.

7. Com efeito, cada coisa busca semelhança da bondade divina como a seu fim, e assemelha-se à bondade divina quanto a tudo que pertence à própria bondade, e a bondade de uma coisa não está só no seu ser, como também em tudo que é exigido pela sua perfeição, como foi demonstrado. É manifesto pois, que as coisas se ordenam para Deus como para o fim, não só segundo o seu ser substancial, e segundo tudo aquilo que lhes advém por pertencer à sua perfeição, mas também quanto à sua própria operação, pois esta pertence também à perfeição da coisa.

CAP. XXI. - Quod res intendunt naturaliter assimilari Deo in hoc quod est causa.

Loci congr. - II *Sent.* dist. 1, q. 1, a. 4; *Nom.* IX, lect. 3 (832); XII (956); *Causis*, lect. 23; I *Cor.* III, lect. 2 (145); *Errores Graec.* cap. 23 (1068); I, q. 103, a. 4; I-II, q. 3, a. 7 ad 2; *Comp.* cap. 103 (203, 205).

2017. — Ex his autem apparet quod res intendunt divinam similitudinem etiam in hoc quod sunt causae aliorum.

2018. — Tendit enim in divinam similitudinem res creata per suam operationem. Per suam autem operationem una res fit causa alterius. Ergo in hoc etiam res intendunt divinam similitudinem, ut sint aliis causae.

2019. — Adhuc. Res tendunt in divinam similitudinem inquantum est bonus, ut supra (cap. praec.) dictum est. Ex bonitate autem Dei est quod aliis esse largitur: unumquodque enim agit inquantum est actu perfectum. Desiderant igitur generaliter res in hoc Deo assimilari, ut sint aliorum causae.

2020. — Amplius. Ordo ad bonum boni rationem habet, ut ex dictis (*ibid.*) est manifestum. Unumquodque autem per hoc quod est causa alterius, ordinatur ad bonum: bonum enim solum causatur per se, malum autem per accidens tantum, ut ostensum est (cap. 10). Esse igitur aliorum causa est bonum. Secundum autem quodlibet bonum ad quod aliquid tendit, intendit divinam similitudinem: cum quodlibet bonum creatum sit ex participatione divinae bonitatis. Intendunt igitur res divinam similitudinem in hoc quod sunt aliorum causae.

2021. — Item. Eiusdem rationis est quod effectus tendat in similitudinem agentis, et quod agens assimilet sibi effectum: tendit enim effectus in finem in quem dirigitur ab agente. Agens autem intendit sibi assimilare patiens non solum quantum ad esse ipsius, sed etiam quantum ad causalitatem: sicut enim ab agente conferuntur effectui naturali principia per quae subsistat, ita principia per quae aliorum sit causa; sicut enim animal, dum generatur, accipit a generante virtutem nutritivam, ita etiam virtutem generativam. Effectus igitur tendit in similitudinem agentis non solum quan-

CAPÍTULO XXI
AS COISAS PROCURAM A SEMELHANÇA DIVINA ENQUANTO DEUS É CAUSA

1. Depreende-se do exposto que as coisas buscam a semelhança também enquanto são causas de outras.

Com efeito, a coisa busca a semelhança divina pela sua operação. Ora, é pela operação que uma coisa torna-se causa de outra. Logo, também nisto as coisas buscam a semelhança divina, enquanto são causas de outras.

2. Além disso, as coisas buscam semelhança divina enquanto Deus é bom, como acima foi dito (c. prec.). Ora, é por sua bondade que Deus distribui o ser às coisas, porque cada um opera enquanto atualmente perfeito. Logo, as coisas em geral buscam a semelhança divina no serem causas de outras.

3. Além disso, a ordenação ao bem participa da razão do bem, como se depreende do que foi dito (c. prec.). Ora, cada coisa, no ser causa de outra, ordena-se para o bem, porque só o bem é propriamente causado. O mal, porém, é causado acidentalmente, como foi acima demonstrado (c. X). Por isso, ser causa de outras coisas é um bem.

Ora, em qualquer bem que se busque, busca-se a semelhança divina, porque todo bem criado existe participando da bondade divina. Logo, as coisas buscam a semelhança divina no serem causas de outras.

4. Além disso, pela mesma razão, o efeito tende para a semelhança do agente, e o agente assemelha o efeito a si, pois o efeito tende para o fim para o qual agente dirige-se. Ora, o agente busca assemelhar o efeito a si, não só quanto ao próprio ser como também quanto à causalidade, pois como o agente dá ao efeito natural os princípios segundo os quais subsiste, assim também dá os princípios segundo os quais é causa de outras coisas. Por exemplo: o animal ao ser gerado recebe do genitor a potência nutritiva e a generativa. Por isso, o efeito tende para a semelhança do agente não só quanto à espécie, como também quanto ao ser causa dos outros.

Ora, as coisas buscam a semelhança de Deus como os efeitos a semelhança do agente, como acima foi demonstrado (c. XIX). Logo, as coisas buscam a semelhança de Deus no serem causas de outras.

5. Além disso, uma coisa é perfeita ao máximo quando pode fazer outra semelhante a si, pois brilha perfeitamente o que pode iluminar outras coisas. Ora, cada coisa que busca a sua perfeição, busca a semelhança divina. Logo, cada coisa busca a semelhança divina ao buscar ser causa de outras. Porém, como a causa, enquanto causa, é superior ao efeito, é claro que é próprio dos entes superiores buscar a semelhança divina ao ser causa das outras.

6. Além disso, para que uma coisa seja causa de outra, deve antes ser perfeita em si mesma, como acima foi dito, pois a perfeição de ser causa dos outros é o último que advém à coisa. Como é mediante muitas coisas que a criatura busca a semelhança divina (c. prec.), resta-lhe, finalmente, buscar a semelhança divina no causar as outras coisas. Por isso, Dionísio escreve: *É das coisas mais divinas o fazer-se cooperador de Deus* (A Hierarquia Celeste 3; PG 3, 165b). Isso concorda com as palavras do Apóstolo: *Somos coadjutores de Deus* (1 Cor 3, 9).

tum ad speciem ipsius, sed etiam quantum ad hoc quod sit aliorum causa. Sic autem tendunt res in similitudinem Dei sicut effectus in similitudinem agentis, ut ostensum est (cap. 19). Intendunt igitur res naturaliter assimilari Deo in hoc quod sunt causae aliorum.

2022. — *a*) Praeterea. Tunc maxime perfectum est unumquodque quando potest alterum sibi simile facere: illud enim perfecte lucet quod alia illuminare potest. Unumquodque autem tendens in suam perfectionem, tendit in divinam similitudinem. Per hoc igitur unumquodque tendit in divinam similitudinem, quod intendit aliorum causa esse.

b) Quia vero causa, inquantum huiusmodi, superior est causato, manifestum est quod tendere in divinam similitudinem per hunc modum ut sit aliorum causa, est superiorum in entibus.

2023. — Item. Prius est unumquodque in se perfectum quam possit alterum causare, ut iam dictum est. Haec igitur perfectio ultimo accidit rei, ut aliorum causa existat. Cum igitur per multa tendat res creata in divinam similitudinem (cap. praec.), hoc ultimum ei restat, ut divinam similitudinem quaerat per hoc quod sit aliorum causa. Unde DIONYSIUS dicit, III cap. *Caelestis Hierarchiae*, quod *omnium divinius est Dei cooperatorem fieri:* secundum quod APOSTOLUS dicit, I *Corinth.* 3, 9: *Dei adiutores*[1] *sumus.*

CAPÍTULO XXII
DE COMO AS COISAS ORDENAM-SE DIVERSAMENTE PARA OS SEUS FINS

1. Depreende-se do exposto que o último pelo qual uma coisa ordena-se a seu fim é sua própria operação, mas, diversamente, segundo a diversidade das operações.

Com efeito, uma certa operação é a da coisa que move outra, como, por exemplo, o aquecer e o cortar. Outra operação é a da coisa movida por outra, como, por exemplo, o ser aquecido, o ser cortado. Há, no entanto, uma outra operação, que consiste na pefeição do operante existindo em ato, que não se ordena para a mudança de outra. Esta diferencia-se, em primeiro lugar, da paixão e do movimento e, em segundo lugar, da ação que modifica a matéria exterior. Consiste ela na intelecção, no sentir e no querer. Daí resultar que as coisas que somente são movidas ou feitas, sem que se movam ou operem, tendem para a semelhança divina quanto ao serem perfeitas em si mesmas. As que operam e movem tendem para a semelhança divina ao serem causa de outras. As que movem porque são movidas buscam a semelhança divina segundo as duas maneiras anteriores.

2. Mas os corpos inferiores, porque são movidos naturalmente, são considerados tão só como movidos; não,

CAP. XXII. - QUOMODO DIVERSIMODE RES ORDINANTUR IN SUOS FINES.

LOCI CONGR. - II *Sent.* dist. 1, q. 2, a. 3; dist. 38, aa. 1, 2; *Nom.* IV, lect. 3 (316-318); *Causis*, lect. 24; *Verit.* q. 5, a. 6 ad 4; *Pot.* q. 5, a. 5: Tertio, quia; I-II, q. 1, a. 8; *Comp.* cap. 103 (205-206); 171 (339).

2024. — Ex praemissis autem manifestum esse potest quod ultimum per quod res unaquaeque ordinatur ad finem, est eius operatio: diversimode tamen, secundum diversitatem operationis.

2025. — Nam quaedam operatio est rei ut aliud moventis, sicut calefacere et secare. Quaedam vero est operatio rei ut ab alio motae, sicut calefieri et secari. Quaedam vero operatio est perfectio operantis actu existentis in aliud transmutandum non tendens: quorum primo differunt a passione et motu; secundo vero, ab actione transmutativa exterioris materiae. Huiusmodi autem operatio est sicut intelligere, sentire et velle. Unde manifestum est quod ea quae moventur vel operantur tantum, sine hoc quod moveant vel faciant, tendunt in divinam similitudinem quantum ad hoc quod sint in seipsis perfecta; quae vero faciunt et movent, inquantum huiusmodi, tendunt in divinam similitudinem in hoc quod sint aliorum causae; quae vero per hoc quod moventur movent, intendunt divinam similitudinem quantum ad utrumque.

2026. — Corpora autem inferiora, secundum quod moventur motibus naturalibus, considerantur ut mota tantum, non autem

ut moventia, nisi per accidens: accidit enim lapidi quod descendens, aliquod obvians impellat. Et similiter est in alteratione et aliis motibus. Unde finis motus eorum est ut consequantur divinam similitudinem quantum ad hoc quod sint in seipsis perfecta, utpote habentia propriam formam et proprium *ubi*.

2027. — *a*) Corpora vero caelestia movent mota. Unde finis motus eorum est consequi divinam similitudinem quantum ad utrumque. Quantum quidem ad propriam perfectionem, inquantum corpus caeleste sit in aliquo *ubi* in actu in quo prius erat in potentia.

b) Nec propter hoc minus suam perfectionem consequitur, quamvis ad *ubi* in quo prius erat actu, remaneat in potentia. Similiter enim et materia prima in suam perfectionem tendit per hoc quod acquirit in actu formam quam prius habebat in potentia, licet et aliam habere desinat quam prius actu habebat: sic enim successive materia omnes formas suscipit ad quas est in potentia, ut tota eius potentia reducatur in actum successive, quod simul fieri non poterat. Unde, cum corpus caeleste sit in potentia ad *ubi* sicut materia prima ad formam, perfectionem suam consequitur per hoc quod eius potentia tota ad *ubi* reducitur in actum successive, quod simul non poterat fieri.

2028. — *a*) Inquantum vero movendo movent, est finis motus eorum consequi divinam similitudinem in hoc quod sint causae aliorum. Sunt autem aliorum causae per hoc quod causant generationem et corruptionem et alios motus in istis inferioribus. Motus igitur corporum caelestium, inquantum movent, ordinantur ad generationem et corruptionem quae est in istis inferioribus.

b) Non est autem inconveniens quod corpora caelestia moveant ad generationem horum inferiorum, quamvis haec inferiora corpora sint caelestibus corporibus indigniora, cum tamen finem oporteat esse potiorem eo quod est ad finem. Generans enim agit ad formam generati: cum tamen generatum non sit dignius generante, sed in agentibus univocis sit eiusdem speciei cum ipso. Intendit enim generans formam generati, quae est generationis finis, non quasi ultimum finem: sed similitudinem esse divini in perpetuatione speciei, et in diffusione bonitatis suae, per hoc quod aliis formam speciei suae tradit, et aliorum sit causa. Similiter autem corpora caelestia, licet sint digniora inferioribus corporibus, tamen intendunt generationem eorum, et formas generatorum in actum educere per suos motus, non quasi ultimum finem: sed per hoc ad divinam similitudinem intendentes quasi ad ultimum finem, in hoc quod causae aliorum existant.

2029. — Considerandum autem quod unumquodque, inquantum participat similitudinem divinae bonitatis, quae est obiectum voluntatis eius, intantum participat de similitudine divinae voluntatis, per quam res producuntur in esse et conservantur. Superiora autem divinae bonitatis similitudinem participant simplicius et universalius: inferiora vero particularius et magis

como motores, a não ser acidentalmente. Isto porque acontece, por exemplo, que uma pedra ao cair impulsiona aquilo que lhe impede o movimento. Coisa semelhante acontece nas alterações e demais movimentos. Por isso, o seu fim está em alcançarem a semelhança divina ao serem perfeitas em si mesmas, porque têm forma própria e lugar próprio.

3. Contudo, os corpos celestes movem e são movidos. Por isso, o seu fim está em alcançar a semelhança divina em ambas as maneiras. Quanto à perfeição própria, enquanto o corpo celeste está atualmente em um lugar no qual antes estava em potência. Não obstante, a sua perfeição não é menos alcançada, embora continue em potência para o *lugar* no qual antes estivera em ato. Com efeito, também de modo semelhante, a matéria-prima tende para a sua perfeição adquirindo em ato a forma que antes tivera em potência, embora deixe de ter a outra que antes tivera em ato. É assim que a matéria recebe sucessivamente as formas para as quais está em potência de modo a ser reduzida a ato toda a sua potência, o que não pode acontecer imediatamente. Por conseguinte, estando o corpo celeste em potência para o *lugar*, como está a matéria-prima para a forma, também ele alcança a perfeição quando toda sua potência ao lugar reduz-se sucessivamente a ato, o que não pode acontecer sumultaneamente.

Quanto aos motores que movem, o fim do movimento dos corpos celestes é alcançar a divina semelhança ao serem causas de outros. São, com efeito, causas de outros ao causarem a geração e a corrupção e outros movimentos dos seres inferiores. Por isso, os movimentos deles enquanto movem, ordenam-se para a geração e para a corrupção que se dão nos corpos inferiores. Não é, com efeito, inconveniente que os corpos celestes movam para a geração dos corpos inferiores, embora estes corpos inferiores sejam corpos celestes menos elevados, porque o fim deve ser mais elevado do que o que se dirige para o fim. Assim, o gerador opera visando à forma do gerado; e o gerado não é mais digno que o gerador, embora, no grau dos agentes unívocos, tenha a mesma espécie dele. A razão é que o gerador visa à forma do gerado, a qual é o fim da geração, não o fim último, porque, para ele, o fim último é assemelhar-se ao ser divino na perpetuação da espécie e na difusão da sua bondade, ao dar aos outros a forma de sua espécie, e sendo causa dos outros. Semelhantemente, os corpos celestes, embora mais elevados que os corpos inferiores, ordenam-se, no entanto, para a geração dos mesmos e, por seus movimentos, para reduzir a atos as formas dos gerados. Mas este não é seu fim último, o qual consiste em assemelhar-se a Deus, ao serem causas dos outros.

4. É preciso, porém, considerar que cada coisa enquanto participa da semelhança da bondade divina, que é objeto de sua vontade, participa também da semelhança da vontade divina, pela qual as coisas são produzidas e conservadas no ser. Contudo, as coisas superiores participam da semelhança da bondade divina de modo mais simples e universal. As coisas inferiores, porém, dela participam de modo mais particular e dividido. Por isso,

entre os corpos celestes e os inferiores, não se visa a semelhança segundo a igualdade, como entre as coisas da mesma espécie, mas, como entre um agente universal e o seu efeito particular. Por isso, assim como a inclinação do agente particular para estes inferiores se limita ao bem desta ou daquela espécie, também a inclinação do corpo celeste se dirige para o bem comum da substância corpórea, que é conservada, multiplicada e aumentada pela geração.

5. Como foi dito, qualquer coisa movida, enquanto movida, tende para a semelhança divina para ser perfeita em si mesma, e cada coisa é perfeita enquanto ato; é pois necessário que a tendência do que existe em potência seja tender para o ato mediante o movimento. Por isso, quanto mais um ato é posterior e mais perfeito, tanto mais primeiramente o apetite da matéria para ele se dirige. Logo, é necessário que, para o último e perfeitíssimo ato que a matéria pode receber, se dirija o apetite da matéria, pelo qual ela deseja a forma, como para o último fim da geração.

Há, no entanto, graduação nos atos das formas. Com efeito, a matéria-prima está primeiramente em potência para a forma elementar. Estando sob a forma elementar está em potência para a forma do corpo misto, razão por que os elementos são a matéria do misto. Considerada sob a forma do misto está em potência para a alma vegetativa, pois a alma é ato de determinado corpo. Em conseqüência, a alma vegetativa está em potência para a sensitiva, e esta, para a intelectiva. Pode-se verificar isso no processo da geração: na geração, o feto vive primeiramente a vida vegetal; depois, a vida animal, e, finalmente, a vida humana. Após essa forma não se encontra nas coisas geráveis e corruptíveis forma posterior e mais digna. Por isso, o fim último da geração do todo é a alma humana, e para ela tende a matéria como para última forma. Por conseguinte, os elementos existem para os corpos mistos; estes, para os corpos vivos, nos quais as plantas existem para os animais; e estes, para o homem. Por isso, o homem é o fim de toda geração.

6. E porque pelos mesmos princípios a coisa é gerada e conservada no ser, a ordem da conservação das coisas no ser é a ordem preestabelecida na geração das coisas.

Por isso, vemos que os corpos mistos são mantidos pelas devidas qualidades dos elementos; as plantas são mantidas pelos corpos mistos; os animais recebem das plantas a nutrição, e destes os mais perfeitos e fortes são mantidos por alguns menos perfeitos e mais fracos.

O homem, no entanto, usa em seu proveito todos os gêneros de coisas. Algumas delas, para o alimento; outras, para a veste. Foi feito nu pela natureza para poder fazer de outras coisas a sua veste. Igualmente, a natureza não lhe propiciou alimento algum adequado, a não ser o leite, para que buscasse nas coisas seu alimento. Algumas coisas utiliza ainda o homem como veículo, pois, na velocidade e em resistência ao trabalho, o homem é mais fraco que muitos animais, e os outros animais estão como que preparados para auxiliá-lo. E, acima de todas

divisim. Unde et inter corpora caelestia et inferiora non attenditur similitudo secundum aequiparantiam, sicut in his quae sunt unius speciei: sed sicut universalis agentis ad particularem effectum. Sicut igitur agentis particularis in istis inferioribus intentio contrahitur ad bonum huius speciei vel illius, ita intentio corporis caelestis fertur ad bonum commune substantiae corporalis, quae per generationem conservatur et multiplicatur et augetur.

2030. — *a*) Cum vero, ut dictum est, quaelibet res mota, inquantum movetur, tendat in divinam similitudinem ut sit in se perfecta; perfectum autem sit unumquodque inquantum fit actu: oportet quod intentio cuiuslibet in potentia existentis sit ut per motum tendat in actum. Quanto igitur aliquis actus est posterior et magis perfectus, tanto principalius in ipsum appetitus materiae fertur. Unde oportet quod in ultimum et perfectissimum actum quem materia consequi potest, tendat appetitus materiae quo appetit formam, sicut in ultimum finem generationis.

b) In actibus autem formarum gradus quidam inveniuntur. Nam materia prima est in potentia primo ad formam elementi. Sub forma vero elementi existens est in potentia ad formam mixti: propter quod elementa sunt materia mixti. Sub forma autem mixti considerata, est in potentia ad animam vegetabilem: nam talis corporis anima actus est. Itemque anima vegetabilis est potentia ad sensitivam; sensitiva vero ad intellectivam.

c) Quod processus generationis ostendit: primo enim in generatione est fetus vivens vita plantae, postmodum vero vita animalis, demum vero vita hominis. Post hanc autem formam non invenitur in generabilibus et corruptibilibus posterior forma et dignior. Ultimus igitur finis generationis totius est anima humana, et in hanc tendit materia sicut in ultimam formam.

d) Sunt ergo elementa propter corpora mixta; haec vero propter viventia; in quibus plantae sunt propter animalia; animalia vero propter hominem. Homo igitur est finis totius generationis.

2031. — *a*) Quia vero per eadem res generatur et conservatur in esse, secundum ordinem praemissum in generationibus rerum est etiam ordo in conservationibus earundem.

b) Unde videmus quod corpora mixta sustentantur per elementorum congruas qualitates: plantae vero ex mixtis corporibus nutriuntur; animalia ex plantis nutrimentum habent; et quaedam etiam perfectiora et virtuosiora ex quibusdam imperfectioribus et infirmioribus.

c) Homo vero utitur omnium rerum generibus ad sui utilitatem. Quibusdam quidem ad esum, quibusdam vero ad vestitum: unde et a natura nudus est institutus, utpote potens ex aliis sibi vestitum praeparare; sicut etiam nullum sibi congruum nutrimentum natura praeparavit nisi lac, ut ex diversis rebus sibi cibum conquireret. Quibusdam vero ad vehiculum: nam in motus celeritate, et in fortitudine ad sustinendos labores, multis animalibus infirmior invenitur, quasi aliis animalibus ad auxilium

sibi praeparatis. Et super hoc omnibus sensibilibus utitur ad intellectualis cognitionis perfectionem.

d) Unde et de homine in *Psalmo* dicitur, ad Deum directo sermone: *Omnia subiecisti sub pedibus eius.*

e) Et Aristoteles dicit, in I *Politicorum*, quod homo habet naturale dominium super omnia animalia.

2032. — Si igitur motio ipsius caeli ordinatur ad generationem; generatio autem tota ordinatur ad hominem sicut in ultimum finem huius generis: manifestum est quod finis motionis caeli ordinatur ad hominem sicut in ultimum finem in genere generabilium et mobilium.

2033. — Hinc est quod *Deuteron.* 4, 19, dicitur quod Deus corpora caelestia fecit *in ministerium cunctis gentibus.*

essas coisas, serve-se das coisas sensíveis para a perfeição do seu conhecimento intelectivo.

7. Por isso, o Salmista dirigindo-se a Deus, diz que do homem: *Tudo submetestes a seus pés* (Sl 8, 8).

E Aristóteles, diz que *o homem tem o domínio natural sobre os animais* (I Política 5, 1254b; Cmt 3, 65 e 68).

Se, pois, o movimento celeste está ordenado para a geração, e toda a geração está ordenada para o homem como fim último do seu gênero, é evidente que o fim do movimento celeste estará ordenado para o homem como fim último do gênero das coisas geráveis e móveis.

Daí ler-se no Deuteronômio que Deus fez os corpos celestes *para o serviço de todas as nações* (Dt 4, 19).

CAP. XXIII. - Quod motus caeli est a principio intellectivo.

Loci congr. - II *Sent.* dist. 14, a. 3; *Nom.* V, lect. 2 (662), lect. 3 (667-668); *Causis*, lect. 5; *Anima*, a. 8 ad 3; *Spirit.* a. 6; I, q. 70, a. 3; XII *Metaphys.* lect. 7; *ibid.* lect. 9-10; II *Caelo*, lect. 3 (314-315); lect. 13 (414-419); *Subst.* cap. 2 (51-52); *Comp.* cap. 171 (338).

2034. — Ex praemissis etiam ostendi potest primum motivum motus caeli esse aliquid intellectivum.

2035. — Nihil enim secundum propriam speciem agens intendit formam altiorem sua forma; intendit enim *omne agens sibi simile.* Corpus autem caeleste, secundum quod agit per motum suum, intendit ultimam formam, quae est intellectus humanus, quae quidem est altior omni corporali forma, ut ex praemissis (cap. praec.) patet. Corpus igitur caeli non agit ad generationem secundum propriam speciem, sicut agens principale, sed secundum speciem alicuius superioris agentis intellectualis, ad quod se habet corpus caeleste sicut instrumentum ad agens principale. Agit autem caelum ad generationem secundum quod movetur. Movetur igitur corpus caeleste ab aliqua intellectuali substantia.

2036. — Adhuc. Omne quod movetur, necesse est ab alio moveri, ut superius (*lib.* I, cap. 13) probatum est. Corpus igitur caeli ab alio movetur. Aut ergo illud aliud est omnino separatum ab eo: aut est ei unitum, ita quod compositum ex caelo et movente dicatur movere seipsum, inquantum una pars eius est movens et alia mota. Si autem sic est; omne autem movens seipsum est vivum et animatum: sequitur quod caelum sit animatum. Non autem alia anima quam intellectuali: non enim nutritiva, cum in eo non sit generatio et corruptio; neque sensitiva, cum non habeat organorum diversitatem. Sequitur ergo quod moveatur ab anima intellectiva. — Si autem movetur a motore extrinseco, aut illud erit corporeum, aut incorporeum. Et si quidem corporeum, non movet nisi motum: nullum enim corpus movet nisi motum, ut ex superioribus (*lib.* II, cap. 20) patet. Oportebit ergo et illud ab

CAPÍTULO XXIII
O MOVIMENTO CELESTE PROVÉM DE UM PRINCÍPIO INTELECTIVO

1. Depreende-se do exposto que o primeiro motor do movimento do céu é algo intelectivo.

Com efeito, nenhuma coisa operando segundo sua própria espécie tende para uma forma mais elevada que a sua, pois, *todo agente tende para o semelhante a si.* Ora, o corpo celeste, segundo opera pelo seu movimento, tende para a última forma que é o intelecto humano. Este, no entanto, é mais elevado do que qualquer forma corpórea, conforme se depreende do exposto (c. prec.). Por isso, o corpo celeste não realiza operação para a geração segundo a sua espécie como agente principal, mas segundo a espécie de um agente intelectual superior para o qual o corpo celeste está como o instrumento para o agente principal. Ora, o céu opera na geração enquanto é movido. Logo, o corpo celeste é movido por uma substância intelectual.

2. Além disso, tudo que se move, é necessariamente movido por outro, como acima foi provado (l. I, c. XIII). Por isso, o corpo celeste é movido por outro. Ora, este outro ou lhe é totalmente separado, ou lhe é unido, de modo que se possa dizer que o composto de corpo celeste e de movente se move a si mesmo, enquanto uma parte sua é movida, e outra, movente. Ora, se assim é, como todo movente a si mesmo é vivo e tem alma, resulta que o corpo celeste tem alma. Porém, não outra alma que a intelectiva, pois não será nutritiva visto não haver geração e corrupção, nem a sensitiva, visto não haver diversidade de órgãos. Logo, será movido por uma alma intelectiva. Se, no entanto, for movido por motor extrínseco, este será corpóreo, ou incorpóreo. Se corpóreo, não move senão for movido, pois nenhum corpo se move senão for movido, como se depreende do que acima foi dito (l. II, c. XX). Logo, será necessário que seja mo-

vido por outro. Como, no entanto, não se pode proceder indefinidamente nos corpos, dever-se-á chegar a um primeiro movente incorpóreo. Ora, o que está totalmente separado do corpo deve ser intelectual, como se depreende do exposto acima (l. I, c. XLIV). Logo, o movimento do céu, que é o primeiro ente corpóreo, provém de uma substância intelectual.

3. Além disso, os corpos pesados e os corpos leves são movidos por aquilo que os gera e lhes remove os obstáculos (VIII Física 4, 255b; Cmt 8, 1036), porque neles não pode haver forma movente e matéria movida, pois o que se move é o corpo. Ora, como os corpos elementares são simples, e como neles não há composição senão de matéria e forma, também os corpos celestes são simples. Se, pois, movem-se como corpos pesados e leves, é necessário que sejam propriamente movidos por aquilo que os gera, e, acidentalmente, por aquilo que lhes remove os obstáculos. Mas isso é impossível, pois são corpos não geráveis, por não terem contrariedade. Por isso, os seus movimentos não podem ser impedidos. Logo, é necessário que os corpos celestes sejam movidos por moventes dotados de conhecimento não sensitivo, como acima foi demonstrado (l. II c, LXXXII), mas, intelectivo.

4. Além disso, se o princípio do movimento do céu é só a natureza, sem conhecimento algum, é necessário que o princípio deste movimento seja a forma do corpo celeste como acontece nos elementos. Embora as formas simples não sejam motoras, são, no entanto, princípio de movimento, seguindo-se a elas os movimentos naturais, como também as demais propriedades naturais. Porém, é impossível que o movimento celeste siga a forma do corpo celeste como princípio ativo. Com efeito, a forma é princípio de movimento local, enquanto a um corpo lhe é dado um lugar segundo a forma, para o qual ele se move em virtude da sua forma que o leva para tal lugar. Esta forma, porque o gera, é chamada motor, como, por exemplo, o fogo que deve subir devido à sua forma. Mas quanto ao corpo celeste, segundo a sua forma, não lhe convém mais um *lugar* que outro. Por isso, o princípio do movimento celeste não é só a natureza. Logo, é necessário que o princípio do seu movimento seja algo que mova por conhecimento.

5. Além disso, a natureza tende para um só fim. Por isso, as coisas naturais estão sempre do mesmo modo, a não ser que sejam impedidas, o que acontece em poucas. Ora, o que por sua natureza é desigual, é impossível ser fim para o qual a natureza tenda. Mas o movimento é assim naturalmente, pois o que é movido enquanto tal, apresenta-se diferentemente antes e depois. Logo, é impossível que a natureza tenda para o movimento em si mesmo. Ela tende para o repouso mediante o movimento, que está para o movimento como o uno para o múltiplo, pois repousa *aquilo que agora está como antes*. Segundo isso, se o movimento do céu seguisse unicamente à natureza, tenderia para um certo repouso. No entanto, observa-se o contrário, pois aquele movimento é contínuo. Logo, o movimento do céu não vem da natureza como de seu princípio ativo, mas, antes, de uma substância intelectual.

alio moveri. Cum autem non sit procedere in infinitum in corporibus, oportebit devenire ad primum movens incorporeum. Quod autem est penitus a corpore separatum, oportet esse intellectuale, ut ex superioribus (*lib.* I, cap. 44) patet. Motus igitur caeli, quod est primum corporeum, est ab intellectuali substantia.

2037. — Item. Corpora gravia et levia moventur a generante et removente prohibens, ut probatur in VIII *Physicorum*: non enim potest esse quod forma in eis sit movens et materia mota, nihil enim movetur nisi corpus. Sicut autem elementorum corpora sunt simplicia, et non est in eis compositio nisi materiae et formae, ita et corpora caelestia sunt simplicia. Si igitur moventur sicut gravia et levia, oportet quod moveantur a generante per se, et a removente prohibens per accidens. Hoc autem est impossibile: nam illa corpora ingenerabilia sunt, utpote non habentia contrarietatem; et motus eorum impediri non possunt. Oportet igitur quod moveantur illa corpora a moventibus per apprehensionem. Non autem sensitivam, ut ostensum est. Ergo intellectivam.

2038. — Amplius. Si principium motus caeli est sola natura, absque apprehensione aliqua, oportet quod principium motus caeli sit forma caelestis corporis, sicut et in elementis: licet enim formae simplices non sint moventes, sunt tamen principia motuum, ad eas enim consequuntur motus naturales, sicut et omnes aliae naturales proprietates. Non autem potest esse quod motus caelestis sequatur formam caelestis corporis sicut principium activum. Sic enim forma est principium motus localis, inquantum alicui corpori, secundum suam formam, debetur aliquis locus, in quem movetur ex vi suae formae tendentis in locum illum, quam quia dat generans, dicitur esse motor: sicut igni secundum suam formam competit esse sursum. Corpori autem caelesti, secundum suam formam, non magis congruit unum *ubi* quam aliud. Non igitur motus caelestis principium est sola natura. Oportet igitur quod principium motus eius sit aliquid per apprehensionem movens.

2039. — Adhuc. Natura semper ad unum tendit: unde quae sunt a natura, semper sunt eodem modo, nisi impediantur; quod est in paucioribus. Quod igitur ex sui ratione habet difformitatem, impossibile est quod sit finis in quem tendit natura. Motus autem secundum rationem suam est huiusmodi: quod enim movetur, inquantum huiusmodi, dissimiliter se habet et nunc et prius. Impossibile est igitur quod natura intendat motum propter seipsum. Intendit igitur quietem per motum, quae se habet ad motum sicut unum ad multa: quiescit enim *quod similiter se habet nunc et prius*. Si igitur motus caeli sit a natura tantum, esset ordinatus in aliquam quietem. Cuius contrarium apparet: cum sit continuus. Non est igitur motus caeli a natura sicut a principio activo, sed magis a substantia intelligente.

2040. — Item. Omni motui qui est a natura sicut a principio activo, oportet quod, si accessus ad aliquid est naturalis, quod recessus ab eodem sit innaturalis et contra naturam: sicut grave accedit deorsum naturaliter, recedit autem inde contra naturam. Si igitur motus caeli esset naturalis, cum tendat ad occidentem naturaliter, contra naturam ab occidente recedens in orientem rediret. Hoc autem est impossibile: in motu enim caelesti nihil est violentum et contra naturam. Impossibile est igitur quod principium activum motus caelestis sit natura. Est igitur principium activum eius aliqua vis apprehensiva, et per intellectum, ut ex praedictis patet. Movetur igitur corpus caeleste a substantia intellectuali.

2041. — Non tamen est negandum motum caelestem esse naturalem. Dicitur enim esse motus alicuis naturalis, non solum propter activum principium, sed etiam propter passivum: sicut patet in generatione simplicium corporum. Quae quidem non potest dici naturalis ratione principii activi: movetur enim id naturaliter a principio activo cuius principium activum est intra, natura enim est *principium motus in eo in quo est*; principium autem activum in generatione simplicis corporis est extra. Non est igitur naturalis ratione principii activi, sed solum ratione principii passivi, quod est materia, cui inest naturalis appetitus ad formam naturalem. Sic ergo motus caelestis corporis, quantum ad activum principium, non est naturalis, sed magis voluntarius et intellectualis: quantum vero ad principium passivum est naturalis, nam corpus caeleste habet naturalem aptitudinem ad talem motum.

2042. — Hoc autem manifeste apparet si habitudo consideretur caelestis corporis ad suum *ubi*. Patitur enim et movetur unumquodque secundum quod est in potentia, agit vero et movet secundum quod est actu. Corpus autem caeleste, secundum suam substantiam consideratum, invenitur ut in potentia indifferenter se habens ad quodlibet *ubi*, sicut materia prima ad quamlibet formam, sicut praedictum est (cap. praec.). Aliter autem est de corpore gravi et levi, quod, in sua natura consideratum, non est indifferens ad omnem locum, sed ex ratione suae formae determinatur sibi locus. Natura igitur corporis gravis et levis est principium activum motus eius: natura vero corporis caelestis est motus ipsius passivum principium. Unde non debet alicui videri quod violenter moveatur, sicut corpora gravia et levia, quae a nobis moventur per intellectum. Corporibus enim gravibus et levibus inest naturalis aptitudo ad contrarium motum ei quo moventur a nobis, et ideo a nobis moventur per violentiam: licet motus corporis animalis, quo movetur ab anima, non sit ei violentus inquantum est animatum, etsi sit ei violentus inquantum est grave quoddam. Corpora autem caelestia non habent aptitudinem ad motum contrarium, sed ad illum quo moventur a substantia intelligente. Unde simul est voluntarius, quantum ad principium activum; et naturalis, quantum ad principium passivum.

6. Além disso, a todo movimento que vem da natureza, como de princípio ativo, convém que, se o acesso a um termo é natural, o retrocesso do mesmo seja não-natural, e até contra a natureza, como, por exemplo, o corpo pesado que naturalmente desce, e sobe contra a natureza. Se, pois, o movimento celeste fosse natural, ao tender naturalmente para o ocidente, do ocidente iria para o oriente contra a natureza. Mas isto é impossível, pois, no movimento celeste, não há violência alguma ou contrariedade à natureza. É impossível, pois, que a natureza seja o princípio ativo do movimento celeste. Logo, o seu princípio ativo é uma potência cognitiva e intelectiva, como se depreende do exposto acima. Portanto, o corpo celeste é movido por uma substância intelectual.

7. Contudo, não se deve negar que o corpo celeste seja natural. Com efeito diz-se que um movimento é natural, não somente por causa de um princípio ativo, mas também devido ao princípio passivo, como se observa na geração dos corpos simples. Estes, portanto, não podem ser ditos naturais devido ao princípio ativo, porque se move naturalmente pelo princípio ativo aquilo cujo princípio ativo é intrínseco, pois a natureza é *o princípio do movimento daquilo em que está* (II Física 1, 192b; Cmt 1, 145). No entanto, o princípio ativo da geração do corpo simples é extrínseco. Por isso, não é natural em razão do princípio ativo, mas somente em razão do princípio passivo, que é a matéria, que tem apetite natural para a forma natural. Assim, pois, o movimento do corpo celeste, quanto ao princípio ativo, não é natural, mas voluntário e intelectual. Quanto ao princípio passivo, porém, é natural, porque o corpo celeste tem aptidão natural para tal movimento.

Isto se vê claramente ao considerar-se a ordenação do corpo celeste para o seu *lugar*. Com efeito, cada coisa é paciente segundo está em potência, mas opera e move segundo está em ato. Ora, o corpo celeste considerado na substância, encontra-se como em potência, indiferente para qualquer *lugar*, como também a matéria-prima, para qualquer forma como foi dito (c. prec.). Diferentemente acontece, no entanto, com os corpos pesados e leves, os quais, considerados em si mesmos, não são indiferentes para qualquer lugar, mas, em razão da forma, têm lugar determinado. Por isso, a natureza desses corpos é princípio ativo do movimento deles, enquanto a natureza do corpo celeste é princípio passivo de seu movimento. Não deve, portanto, parecer a alguém que seja movido violentamente como os corpos pesados e leves, que por nós são movidos de modo intelectual. Com efeito, há nos corpos pesados e leves a aptidão natural para o movimento contrário ao que é por nós impulsionado, sendo, por isso, movidos por nós de modo violento, embora o movimento do corpo animal, que é movido pela alma, não seja violento enquanto vem dela, apesar de lhe ser violento devido ao peso que tem. Os corpos celestes não têm aptidão para o movimento contrário, mas para aquele pelo qual são movidos por substância inteligente. Logo, o seu movimento é voluntário, quanto ao princípio ativo; quanto ao princípio passivo, é natural.

Não repugna, porém, à unidade e uniformidade do movimento celeste que o movimento do céu seja voluntário segundo o seu princípio ativo, porque a vontade se inclina para muitas coisas, não sendo determinada para uma só. Assim como a natureza está determinada para um só fim por sua potencialidade, também a vontade está determinada para uma só coisa pela sua sabedoria, pela qual ela é infalivelmente dirigida para um fim.

8. Depreende-se das premissas que, no movimento celeste, o acesso a um *lugar*, ou a saída dele, não são contra a natureza, pois isso acontece no movimento dos corpos pesados e leves por duas razões. Primeiro, porque a tendência da natureza é determinada nestes corpos só para um lugar. Por isso, naturalmente tendem para ele, e sendo contra a natureza, afastam-se dele. Segundo, porque dois movimentos, dos quais um vai para o termo, e o outro do termo se afasta, são contrários. Se, porém, considerar-se no movimento dos corpos pesados e leves não o último lugar, mas o intermediário, resultará que assim como para ele se dirige naturalmente, também naturalmente dele se afasta. Isto porque todo ele se submete a uma só tendência natural. E não são movimentos contrários, mas um só movimento contínuo.

O mesmo acontece com o movimento dos corpos celestes, porque a tendência da natureza não é para um *lugar* determinado, como foi dito acima. Assim, também o movimento pelo qual um corpo em movimento circular se afasta de um ponto assinalado não é contrário ao movimento pelo qual dele se aproxima, mas é um só movimento e contínuo. Logo, qualquer *lugar* no movimento celeste é como intermediário, e não como termo do movimento retilíneo.

9. Por conseguinte, quanto à presente questão, é indiferente se o corpo celeste é movido por uma substância intelectual conjunta que lhe sirva de alma, ou por uma substância separada, ou se cada corpo celeste é movido por Deus; ou se nenhum o é imediatamente, mas mediante potências intelectuais criadas; ou se só o primeiro, imediatamente por Deus, e os demais mediante substâncias criadas. O importante é que se admita que o movimento celeste provém de uma substância intelectual.

2043. — Quod autem motus caeli est voluntarius secundum activum principium, non repugnat unitati et conformitati caelestis motus, ex hoc quod voluntas ad multa se habet, et non est determinata ad unum. Quia sicut natura determinatur ad unum per suam virtutem, ita voluntas determinatur ad unum per suam sapientiam, qua voluntas dirigitur infallibiliter ad unum finem.

2044. — Patet etiam ex praemissis quod in motu caelesti non est contra naturam neque accessus ad aliquod *ubi*, neque recessus ab eo.

a) Hoc enim accidit in motu gravium et levium propter duo:

Primo quidem, quia intentio naturae est determinata in gravibus et levibus ad unum locum, unde, sicut naturaliter tendit in ipsum, ita contra naturam recedit ab eo.

Secundo, quia duo motus quorum unus accedit ad terminum, et alter recedit, sunt contrarii. Si autem accipiatur in motu gravium et levium non ultimus locus, sed medius, sicut ad ipsum acceditur naturaliter, ita ab ipso naturaliter receditur: quia totum stat sub una intentione naturae; et non sunt motus contrarii, sed unus et continuus.

b) Ita autem est in motu caelestium corporum: quia naturae intentio non est ad aliquod *ubi* determinatum, ut iam dictum est; motus etiam quo recedit corpus circulariter motum ab aliquo signo, non est contrarius motui quo illuc accedit, sed est unus motus et continuus. Unde quodlibet *ubi* in motu caeli est sicut medium, et non sicut extremum in motu recto.

2045. — Non differt autem, quantum ad praesentem intentionem, utrum corpus caeleste moveatur a substantia intellectuali coniuncta, quae sit anima eius, vel a substantia separata; et utrum unumquodque corporum caelestium moveatur a Deo immediate, vel nullum, sed mediantibus substantiis intellectualibus creatis; aut primum tantum immediate a Deo, alia vero mediantibus substantiis creatis; dummodo habeatur quod motus caelestis est a substantia intellectuali.

CAPÍTULO XXIV
TODAS AS COISAS TENDEM PARA O BEM, MESMO AS QUE NÃO TÊM CONHECIMENTO

1. Se o corpo celeste é movido pela substância intelectual, como foi demonstrado (c. prec.), e o movimento dele está ordenado para a geração dos entes inferiores, é necessário que as gerações e os movimentos destes provenham da intenção de uma substância intelectual. A intenção do agente principal bem como a do instrumento ordenam-se para a mesma coisa. Ora, o céu é causa dos

CAP. XXIV. - QUOMODO APPETUNT BONUM ETIAM QUAE COGNITIONE CARENT.

Loci congr. - *Nom.* I, lect. 3 (95); IV, lect. 3 (318); *Verit.* q. 22, a. 1.

2046. — Si autem corpus caeleste a substantia intellectuali movetur, ut ostensum est (cap. praec.); motus autem corporis caelestis ordinatur ad generationem in inferioribus: necesse est quod generationes et motus istorum inferiorum procedant ex intentione substantiae intelligentis. In idem enim fertur intentio principalis agentis, et instrumenti. Caelum autem est causa inferiorum

motuum secundum suum motum, quo movetur a substantia intellectuali. Sequitur ergo quod sit sicut instrumentum intellectualis substantiae. Sunt igitur formae et motus inferiorum corporum a substantia intellectuali causatae et intentae sicut a principali agente, a corpore vero caelesti sicut ab instrumento.

2047. — Oportet autem quod species eorum quae causantur et intenduntur ab intellectuali agente, praeexistant in intellectu ipsius: sicut formae artificiatorum praeexistunt in intellectu artificis, et ex eis deriventur in effectus. Omnes igitur formae quae sunt in istis inferioribus, et omnes motus, derivantur a formis intellectualibus quae sunt in intellectu alicuius substantiae, vel aliquarum. Et propter hoc dicit Boëtius, in libro *de Trin.*, quod *formae quae sunt in materia, venerunt a formis quae sunt sine materia.* Et quantum ad hoc verificatur dictum Platonis, quod formae separatae sunt principia formarum quae sunt in materia: licet Plato posuerit eas per se subsistentes, et causantes immediate formas sensibilium; nos vero ponamus eas in intellectu existentes, et causantes formas inferiores per motum caeli.

2048. — Quia vero omne quod movetur ab aliquo per se, non secundum accidens, dirigitur ab eo in finem sui motus; corpus autem caeleste movetur a substantia intellectuali; corpus autem caeleste causat per sui motum omnes motus in istis inferioribus: necessarium est quod corpus caeleste dirigatur in finem sui motus per substantiam intellectualem, et per consequens omnia inferiora corpora in proprios fines.

2049. — Sic igitur non est difficile videre qualiter naturalia corpora cognitione carentia moveantur et agant propter finem. Tendunt enim in finem sicut directa in finem a substantia intelligente, per modum quo sagitta tendit ad signum directa a sagittante. Sicut enim sagitta consequitur inclinationem ad finem determinatum ex impulsione sagittantis, ita corpora naturalia consequuntur inclinationem in fines naturales ex moventibus naturalibus, ex quibus sortiuntur suas formas et virtutes et motus.

2050. — Unde etiam patet quod quodlibet opus naturae est opus substantiae intelligentis: nam effectus principalius attribuitur primo moventi dirigenti in finem, quam instrumentis ab eo directis. Et propter hoc operationes naturae inveniuntur ordinate procedere ad finem, sicut operationes sapientis.

2051. — Planum igitur fit quod ea etiam quae cognitione carent, possunt operari propter finem; et appetere bonum naturali appetitu; et appetere divinam similitudinem; et propriam perfectionem. Non est autem differentia sive hoc sive illud dicatur. Nam per hoc quod tendunt in suam perfectionem, tendunt ad bonum: cum unumquodque in tantum bonum sit in quantum est perfectum. Secundum vero quod tendit ad hoc quod sit bonum, tendit in divinam similitudinem: Deo enim assimilatur aliquid inquantum bonum est. Bonum autem hoc vel illud particulare habet quod sit appetibile inquantum est similitudo primae boni-

movimentos inferiores segundo o seu movimento, com o qual o move a substância intelectual. Resulta, pois, que ele é como o instrumento da substância intelectual e, por isso, as formas e os movimentos dos corpos inferiores são causados e intencionados pela substância intelectual, que está como agente principal e pelo corpo celeste, como instrumento. É necessário, pois, que as espécies daqueles que são causados e intencionados pelo agente intelectual preexistam no seu intelecto, como as formas dos artefatos preexistem no intelecto do artífice, e delas vêm para os efeitos. Por isso, todas as formas e movimentos que estão nos entes inferiores se derivam das formas intelectuais que há no intelecto de uma ou de várias substâncias. Assim é que Boécio escreve que *as formas que estão na matéria vieram das que são imateriais* (Sobre a Trindade 2; PL 64, 1250d). E quanto a isso, verifica-se o dito de Platão, que as formas separadas são princípios das que estão na matéria. No entanto, Platão as tinha por subsistentes em si mesmas e causas imediatas das formas dos seres sensíveis. Nós, porém, dizemos que elas existem no intelecto e causam as formas inferiores mediante o movimento do céu. Mas como todo que é movido por outro não acidental, mas propriamente, é por este dirigido para o termo do próprio movimento, e como o corpo celeste é movido pela substância intelectual e causa todos os movimentos dos corpos inferiores, é necessário que o corpo celeste seja dirigido para o termo do seu movimento pela substância intelectual e, conseqüentemente, dirija também todos os corpos inferiores a seus próprios fins.

2. Sendo assim, não é difícil saber que os corpos naturais destituídos de conhecimento são também movidos e operam por causa do fim. Eles tendem para o fim como dirigidos para este pela substância inteligente, como, por exemplo, a seta atirada pelo sagitário se dirige para o marco. Com efeito, como a seta adquire a direção para o termo impulsionada pelo sagitário, também os corpos naturais adquirem a direção para os fins naturais por seus motores naturais, dos quais recebem as formas, virtudes e movimentos.

3. Depreende-se também disso que toda operação natural é operação de substância inteligente, porque o efeito deve ser atribuído primeiramente ao primeiro movente, que dirige para o termo e, após, aos instrumentos dirigidos por ele. E por esta razão, as operações da natureza procedem ordenadamente para o fim, como as operações de um ser inteligente.

4. Por esse motivo, fica ainda evidenciado que também as coisas sem conhecimento podem operar para o fim e desejar o bem por apetite natural, bem como a semelhança divina e a própria perfeição. Não há diversidade quer se trate de uma ou de outra coisa, pois tendendo para a própria perfeição tende para o bem, porque cada uma é boa, enquanto é perfeita. E, tendendo para a bondade, tende para a semelhança divina, porque a coisa assemelha-se a Deus enquanto é boa. Ora, este ou aquele bem particular é apetecível enquanto se assemelha à primeira bondade. E tende para o bem próprio porque tende para a semelhança divina, e não o

contrário. Logo, é evidente que todas as coisas desejem a semelhança divina como fim último.

5. Entretanto, o bem próprio de cada coisa pode ser considerado de muitos modos.

Primeiro, enquanto o bem lhe é próprio em razão do indivíduo. Desse modo o animal deseja o bem próprio ao desejar a comida, que conserva o ser.

Segundo, enquanto o bem é próprio em razão da espécie. E desse modo o animal deseja o bem próprio enquanto deseja a geração da prole, a sua nutrição, e qualquer operação para a defesa ou conservação dos indivíduos da sua espécie.

Terceiro, em razão do gênero, e assim o agente equívoco deseja o próprio bem ao causar, como acontece com o céu.

Quarto, em razão da analogia de semelhanças entre os principiados e o princípio. E deste modo, Deus, que está fora do gênero, dá o ser a todos as coisas por seu próprio bem.

6. Disto depreende-se que, quanto mais uma coisa é perfeita na virtude e mais se manifesta em grau elevado a bondade, tanto mais universal lhe é o apetite do bem e mais procura e produz o bem que está distante dela. Pois, as coisas imperfeitas tendem para o bem só do próprio indivíduo; as perfeitas, para o bem da espécie; as mais perfeitas, para o bem do gênero; Deus, que é perfeitíssimo na bondade, para o bem de todo ente. Por isso, não sem razão é dito por alguns que *o bem, enquanto tal, é difusivo de si*, porque, quanto mais uma coisa é melhor, tanto mais difunde a bondade às coisas que estão distantes dela. E porque *em cada gênero o que é perfeitíssimo é o exemplo e a medida de todas as coisas daquele gênero* (I Metafísica I, 993b; Cmt 2, 292-296), é necessário que Deus, que é perfeitíssimo na bondade e universalmente difunde esta bondade, seja, pela difusão dela, o exemplo de todas as coisas que difundem o bem. Ora, cada coisa enquanto em outra difunde a sua bondade é causa desta outra. Daí ficar esclarecido que cada coisa que tende a ser causa de outra, tende para a semelhança divina, sem deixar de tender para o seu próprio bem.

7. Por isso, não é inconveniente que o movimento dos corpos celestes e as operações dos seus motores sejam, de certo modo, para os corpos que são gerados e se corrompem, e que são menos elevados que os corpos celestes. Mas não estão para eles como para o último fim. Ao contrário, desejando a geração dos mesmos, desejam o seu bem e a semelhança divina como seu último fim.

tatis. Propter hoc igitur tendit in proprium bonum, quia tendit in divinam similitudinem, et non e converso. Unde patet quod omnia appetunt divinam similitudinem quasi ultimum finem.

2052. — Bonum autem suum cuiuslibet rei potest accipi multipliciter.

a) Uno quidem modo, secundum quod est eius proprium ratione individui. Et sic appetit animal suum bonum cum appetit cibum, quo in esse conservatur.

b) Alio modo, secundum quod est eius ratione speciei. Et sic appetit proprium bonum animal inquantum appetit generationem prolis et eius nutritionem, vel quicquid aliud operetur ad conservationem vel defensionem individuorum suae speciei.

c) Tertio vero modo, ratione generis. Et sic appetit proprium bonum in causando agens aequivocum: sicut caelum.

d) Quarto autem modo, ratione similitudinis analogiae principiatorum ad suum principium. Et sic Deus, qui est extra genus, propter suum bonum omnibus rebus dat esse.

2053. — Ex quo patet quod quanto aliquid est perfectioris virtutis, et eminentius in gradu bonitatis, tanto appetitum boni communiorem habet, et magis in distantibus a se bonum quaerit et operatur. Nam imperfecta ad solum bonum proprii individui tendunt; perfecta vero ad bonum speciei; perfectiora vero ad bonum generis; Deus autem, qui est perfectissimus in bonitate, ad bonum totius entis. Unde non immerito dicitur a QUIBUSDAM quod *bonum, inquantum huiusmodi, est diffusivum*: quia quanto aliquid invenitur melius, tanto ad remotiora bonitatem suam diffundit. Et quia *in quolibet genere quod est perfectissimum est exemplar et mensura omnium quae sunt illius generis*, oportet quod Deus, qui est in bonitate perfectissimus et suam bonitatem communissime diffundens, in sua diffusione sit exemplar omnium bonitatem diffundentium. Inquantum autem unumquodque bonitatem diffundit in alia, fit aliorum causa. Hinc etiam patet quod unumquodque tendens ad hoc quod sit aliorum causa, tendit in divinam similitudinem, et nihilominus tendit in suum bonum.

2054. — Non est ergo inconveniens si motus corporum caelestium, et actiones motorum eorum, dicantur esse aliqualiter propter haec corpora quae generantur et corrumpuntur, quae sunt eis indigniora. Non enim sunt propter haec sicut propter ultimum finem: sed, intendentes horum generationem, intendunt suum bonum, et divinam similitudinem tanquam ultimum finem.

CAP. XXV. - QUOD INTELLIGERE DEUM EST FINIS OMNIS INTELLECTUALIS SUBSTANTIAE.

LOCI CONGR. - II *Sent.* dist. 38, a. 2; III, dist. 24, a. 3, q.la 1 ad 1; I, q. 62, a. 1; I-II, q. 3, a. 5; X *Ethic.* lect. 10 (2080-2085), 12 (2121-2125).

2055. — CUM autem omnes creaturae, etiam intellectu carentes, ordinentur in Deum sicut in finem ultimum; ad hunc autem finem pertingunt omnia inquantum de similitudine eius aliquid participant: intellectuales creaturae aliquo specialiori modo ad ipsum pertingunt, scilicet per propriam operationem intelligendo ipsum. Unde oportet quod hoc sit finis intellectualis creaturae, scilicet intelligere Deum.

2056. — Ultimus enim finis cuiuslibet rei est Deus, ut ostensum est (cap. 17). Intendit igitur unumquodque sicut ultimo fini Deo coniungi quanto magis sibi possibile est. Vicinius autem coniungitur aliquid Deo per hoc quod ad ipsam substantiam eius aliquo modo pertingit, quod fit dum aliquid quis cognoscit de divina substantia, quam dum consequitur eius aliquam similitudinem. Substantia igitur intellectualis tendit in divinam cognitionem sicut in ultimum finem.

2057. — Item. Propria operatio cuiuslibet rei est finis eius: est enim secunda perfectio ipsius; unde quod ad propriam operationem bene se habet, dicitur virtuosum et bonum. Intelligere autem est propria operatio substantiae intellectualis. Ipsa igitur est finis eius. Quod igitur est perfectissimum in hac operatione, hoc est ultimus finis: et praecipue in operationibus quae non ordinantur ad aliqua operata, sicut est intelligere et sentire. Cum autem huiusmodi operationes ex obiectis speciem recipiant, per quae etiam cognoscuntur, oportet quod tanto sit perfectior aliqua istarum operationum, quanto eius obiectum est perfectius. Et sic intelligere perfectissimum intelligibile, quod Deus est, est perfectissimum in genere huius operationis quae est intelligere. Cognoscere igitur Deum intelligendo est ultimus finis cuiuslibet intellectualis substantiae.

2058. — Potest autem ALIQUIS dicere intellectualis quidem substantiae ultimum finem consistere in intelligendo optimum intelligibile: non tamen illud quod est optimum intelligibile huius vel illius intellectualis substantiae, est optimum intelligibile simpliciter, sed quanto aliqua intellectualis substantia est altior, tanto suum intelligibile optimum est altius. Et ideo forte suprema intellectualis substantia creata habet pro intelligibili optimo illud quod est optimum simpliciter, unde eius felicitas erit in intelligendo Deum: cuiuslibet vero inferioris substantiae intellectualis felicitas erit intelligere aliquod inferius intelligibile, quod est tamen altissimum eorum quae ab ipsa intelliguntur. Et praecipue intellectus humani videtur quod non sit intelligere optimum intelligibile simpliciter, propter eius debilitatem: habet enim se ad cognoscendum illud quod est maximum intelligibile *sicut oculus noctuae ad solem.*

2059. — Sed manifeste apparet quod finis cuiuslibet substantiae intellectualis, etiam infimae, est intelligere Deum. Ostensum est

CAPÍTULO XXV
O FIM DE TODA SUBSTÂNCIA INTELECTUAL É CONHECER A DEUS

1. Como, no entanto, todas as criaturas, até as destituídas de intelecto, ordenam-se para Deus como para seu fim último, todas elas atingem este fim enquanto participam da semelhança divina. Mas as criaturas intelectuais atingem a Deus de modo mais especial, a saber, conhecendo-o pela operação que lhes é própria. Donde ser necessário que o fim da criatura intelectual seja conhecer a Deus pela inteligência.

Com efeito, o fim último de qualquer coisa é Deus, como foi demonstrado (c. XVIII). Por conseguinte, cada coisa, na maior medida possível tende a unir-se a Deus, como a seu fim último. No entanto, mais intimamente uma coisa une-se a Deus, se é capaz de atingir de algum modo a substância divina, o que se dá pelo conhecimento mais do que atingindo qualquer semelhança dela. Logo, a substância intelectual tende para o conhecimento divino como para seu fim último.

2. Além disso, a operação própria de qualquer coisa é o seu fim, que é a sua segunda perfeição. Por isso, aquilo que perfeitamente corresponde a uma operação chama-se virtuoso e bom. Ora, a intelecção é a operação própria da substância intelectual, e é o seu fim. Por isso, o que é perfeitíssimo nesta operação é o fim último, sobretudo, nas operações que não se ordenam a efeitos exteriores, como são os conhecimentos sensitivo e intelectivo. Ora, como essas operações recebem a especificação dos objetos, pelos quais também são conhecidas, é necessário que tanto mais perfeita seja uma delas, quanto mais perfeito é o objeto. Por isso, entender o inteligível perfeitíssimo, que é Deus, é o que há de mais perfeito no gênero de operação do conhecimento intelectivo. Logo, conhecer a Deus intelectualmente é o fim último de toda substância intelectual.

3. Pode, no entanto, alguém dizer que o fim da substância intelectual consiste, de fato, em conhecer o ótimo inteligível, mas que o ótimo inteligível deste ou daquele intelecto não é o ótimo inteligível simplesmente, mas que, quanto mais elevada é uma substância intelectual, tanto mais elevado será o seu ótimo inteligível. Assim sendo, a suprema substância intelectual criada tem como ótimo inteligível o que o é simplesmente. Por isso, a sua felicidade consiste em conhecer a Deus. No entanto, a felicidade de qualquer criatura intelectual inferior será conhecer um inteligível inferior que, no entanto, é o que de mais elevado conhece. E sobretudo ao intelecto humano não parece ser próprio conhecer o ótimo inteligível simplesmente, devido à sua debilidade, pois ele está para o conhecimento do que é ao máximo inteligível como *os olhos da coruja para o sol* (II Metafísica 1, 993b; Cmt 1, 282).

No entanto, é claramente manifesto que o fim de qualquer substância intelectual, mesmo ínfima, é conhecer a Deus. Com efeito, foi acima demonstrado (c. XVII) que o último fim, para o qual tendem todos os

entes, é Deus. Ora, o intelecto humano não obstante ser o ínfimo na ordem das substâncias intelectuais, é superior a todas as coisas destituídas de intelecto. Se pois uma substância mais elevada não pode ter um fim menos elevado, será Deus o fim também do intelecto humano. Ora, todo ente inteligente alcança o seu fim conhecendo-o. Logo, pela intelecção o intelecto humano atinge Deus como fim.

4. Além disso, como as coisas destituídas de intelecto tendem para Deus como para o fim por meio da semelhança, também, por meio do conhecimento, as substâncias intelectuais o atingem, como se depreende do acima exposto. Ora, as coisas destituídas de intelecto, embora tendam para a semelhança dos agentes próximos, contudo nestes não termina a intenção da natureza. Elas, com efeito, têm por fim a semelhança com o sumo bem, como se depreende do que foi dito (c. XIX), apesar de atingirem esta semelhança de modo imperfeitíssimo. Por isso, por pouco que possa captar do conhecimento divino, isto será para o intelecto como último fim, superior ao perfeito conhecimento dos inteligíveis inferiores.

5. Além disso, cada coisa deseja ao máximo o seu fim último. Ora, o que o intelecto humano mais deseja, ama e nele se compraz, é o conhecimento das coisas divinas, embora apreenda menos delas do que do perfeito conhecimento que tem das coisas ínfimas. Logo, o fim último do homem é ter, de alguma maneira, conhecimento intelectivo de Deus.

6. Além disso, todo ente tende para a semelhança divina como para seu fim próprio. Por isso, aquilo por meio do qual cada um ao máximo se assemelha a Deus é seu fim último. Ora, a criatura intelectual assemelha-se ao máximo a Deus pelo fato de ser intelectual. Entre todas as criaturas só ela possui esta semelhança que inclui todas as outras semelhanças. No entanto, neste gênero de semelhança, assemelha-se mais a Deus segundo a intelecção em ato do que segundo a intelecção em hábito ou em potência, porque Deus está sempre em ato intelectivo, como foi provado (l. I, c. LVI). E a criatura intelectual, ao ter intelecção atual, assemelha-se ao máximo a Deus justamente por conhecer o próprio Deus, pois Deus, ao se conhecer, como foi provado (l. I, c. XLIX), conhece todas as coisas. Logo, conhecer intelectualmente a Deus é o fim de toda criatura intelectual.

7. Além disso, o que é amável somente devido a outra coisa, é amável com relação àquele que em si mesmo é amável, pois, nos apetites naturais, não se pode induzir processo ao infinito, porque, se o pudesse, frustrar-se-ia o desejo natural, porque o processo ao infinito é impossível. Ora, todas as ciências, artes e potências práticas somente são amáveis devido a outras coisas, pois, o fim delas não é o saber, mas o operar. Ao contrário, as ciências especulativas são amáveis em si mesmas, porque o fim delas é o próprio saber. Fora da consideração especulativa, qualquer ação humana tem um fim distinto de si mesma. Assim é que as próprias ações lúdicas, que parecem não se dirigir para um fim determinado, têm o seu fim devido, a saber, que por meio delas a mente se

enim supra (cap. 17) quod omnium entium ultimus finis in quem tendunt, est Deus. Intellectus autem humanus, etsi sit infimus in ordine intellectualium substantiarum, est tamen superior omnibus intellectu carentibus. Cum ergo nobilioris substantiae non sit ignobilior finis, erit etiam intellectus humani finis ipse Deus. Unumquodque autem intelligens consequitur suum finem ultimum per hoc quod ipsum intelligit, ut ostensum est. Intelligendo igitur pertingit intellectus humanus ad Deum sicut ad finem.

2060. — Adhuc. Sicut res intellectu carentes tendunt in Deum sicut in finem per viam assimilationis, ita substantiae intellectuales per viam cognitionis, ut ex praedictis patet. Res autem intellectu carentes, etsi tendant in similitudinem proximorum agentium, non tamen ibi quiescit naturae intentio, sed habet pro fine assimilationem ad summum bonum, ut ex dictis (cap. 19) patet, etsi imperfectissime ad hanc similitudinem possint pertingere. Intellectus igitur quantumcumque modicum possit de divina cognitione percipere, illud erit sibi pro ultimo fine, magis quam perfecta cognitio inferiorum intelligibilium.

2061. — Amplius. Unumquodque maxime desiderat suum finem ultimum. Intellectus autem humanus magis desiderat, et amat, et delectatur in cognitione divinorum, quamvis modicum quidem de illis percipere possit, quam in perfecta cognitione quam habet de rebus infimis. Est igitur ultimus finis hominis intelligere quoquo modo Deum.

2062. — Adhuc. Unumquodque tendit in divinam similitudinem sicut in proprium finem. Illud igitur per quod unumquodque maxime Deo assimilatur, est ultimus finis eius. Deo autem assimilatur maxime creatura intellectualis per hoc quod intellectualis est: hanc enim similitudinem habet prae ceteris creaturis, et haec includit omnes alias. In genere autem huius similitudinis magis assimilatur Deo secundum quod intelligit actu, quam secundum quod intelligit in habitu vel potentia: quia Deus semper actu intelligens est, ut in Primo (cap. 56) probatum est. Et in hoc quod intelligit actu, maxime assimilatur Deo secundum quod intelligit ipsum Deum: nam ipse Deus intelligendo se intelligit omnia alia, ut in Primo (cap. 49) probatum est. Intelligere igitur Deum est ultimus finis omnis intellectualis substantiae.

2063. — Item. Quod est tantum propter aliud diligibile, est propter illud quod est tantum propter se diligibile: non enim est abire in infinitum in appetitu naturae, quia desiderium naturae frustraretur, cum non sit possibile pertransire infinita. Omnes autem scientiae et artes et potentiae practicae sunt tantum propter aliud diligibiles: nam in eis finis non est scire, sed operari. Scientiae autem speculativae sunt propter seipsas diligibiles: nam finis earum est ipsum scire. Nec invenitur aliqua actio in rebus humanis quae non ordinetur ad alium finem, nisi consideratio speculativa. Nam etiam ipsae actiones ludicrae, quae videntur absque fine fieri, habent aliquem finem debitum, scilicet ut per eas quo-

dammodo mente relevati, magis simus postmodum potentes ad studiosas operationes: alias esset semper ludendum, si ludus propter se quaereretur, quod est inconveniens. Ordinantur igitur artes practicae ad speculativas, et similiter omnis humana operatio ad speculationem intellectus, sicut ad finem. In omnibus autem scientiis et artibus ordinatis ad illam videtur pertinere ultimus finis quae est praeceptiva et architectonica aliarum: sicut ars gubernatoria, ad quam pertinet finis navis, qui est usus ipsius, est architectonica et praeceptiva respectu navisfactivae. Hoc autem modo se habet philosophia prima ad alias scientias speculativas, nam ab ipsa omnes aliae dependent, utpote ab ipsa accipientes sua principia, et directionem contra negantes principia: ipsaque prima philosophia tota ordinatur ad Dei cognitionem sicut ad ultimum finem, unde et *scientia divina* nominatur. Est ergo cognitio divina finis ultimus omnis humanae cognitionis et operationis.

2064. — Adhuc. In omnibus agentibus et moventibus ordinatis oportet quod finis primi agentis et motoris sit ultimus finis omnium: sicut finis ducis exercitus est finis omnium sub eo militantium. Inter omnes autem hominis partes, intellectus invenitur superior motor: nam intellectus movet appetitum, proponendo ei suum obiectum; appetitus autem intellectivus, qui est voluntas, movet appetitus sensitivos, qui sunt irascibilis et concupiscibilis, unde et concupiscentiae non obedimus nisi voluntatis imperium adsit; appetitus autem sensitivus, adveniente consensu voluntatis, movet iam corpus. Finis igitur intellectus est finis omnium actionum humanarum. *Finis autem et bonum intellectus est verum*: et per consequens ultimus finis primum verum. Est igitur ultimus finis totius hominis, et omnium operationum et desideriorum eius, cognoscere primum verum, quod est Deus.

2065. — Amplius. Naturaliter inest omnibus hominibus desiderium cognoscendi causas eorum quae videntur: unde propter admirationem eorum quae videbantur, quorum causae latebant, homines primo philosophari coeperunt, invenientes autem causam quiescebant. Nec sistit inquisitio quousque perveniatur ad primam causam: et *tunc perfecte nos scire arbitramur quando primam causam cognoscimus.* Desiderat igitur homo naturaliter cognoscere primam causam quasi ultimum finem. Prima autem omnium causa Deus est. Est igitur ultimus finis hominis cognoscere Deum.

2066. — Praeterea. Cuiuslibet effectus cogniti naturaliter homo scire causam desiderat. Intellectus autem humanus cognoscit ens universale. Desiderat igitur naturaliter cognoscere causam eius, quae solum Deus est, ut in Secundo (cap. 15) probatum est. Non est autem aliquis assecutus finem ultimum quousque naturale desiderium quiescat. Non sufficit igitur ad felicitatem humanam, quae est ultimus finis, qualiscumque intelligibilis cognitio, nisi divina cognitio adsit, quae terminat naturale desiderium

distraia e, após, possa o homem estar mais apto para operações mais difíceis. Caso contrário deveríamos estar sempre em ações lúdicas, se os jogos fossem desejados em si mesmos, o que não é conveniente. Assim, as artes práticas ordenam-se para as especulativas. E igualmente, toda operação humana para a operação intelectiva como para seu fim.

Ora, vê-se que em todas as ciências e artes subordinadas, o fim último está naquela que é diretiva e normativa das demais. Por exemplo: a arte náutica, à qual pertence o fim da nave, que é o uso desta, é arte diretiva e normativa da fabricação das naves. Assim também a filosofia, primeiro está para as ciências especulativas, pois todas dela dependem e dela recebem os princípios e a orientação para refutar os que lhes negam os princípios. E a filosofia primeira ordena-se para o conhecimento de Deus, como para o seu fim último. Por isso é chamada de *ciência divina*. Logo, o fim último de todo conhecimento e das operações humanas é o conhecimento de Deus.

8. Além disso, em todos os agentes e moventes ordenados é necessário que o fim do primeiro agente e movente seja o fim último de todos, como, por exemplo, o fim do chefe militar é o fim de todos os que sob ele militam. Ora, o intelecto apresenta-se como o motor superior de todas as partes do homem, porque ele move o apetite propondo-lhe o objeto. E o apetite intelectivo, que é a vontade, move os apetites sensitivos, constituídos pelo irascível e pelo concupiscível. Por isso, não seguimos a concupiscência se não houver o império da vontade. E o apetite sensitivo, movido pelo consentimento da vontade, move o corpo. Por isso, o fim do intelecto é o fim de todas as ações humanas. Ora, o fim e o bem do intelecto é a verdade. Por conseguinte, o seu fim último é a primeira verdade (VI Ética 2, 1139a; Cmt 2, 1130). Logo, o fim último do homem e de todas as operações e desejos humanos é conhecer a primeira verdade, que é Deus.

10. Além disso, há em todos os homens o desejo natural de conhecer as causas das coisas que se vêem. Donde, devido à admiração das coisas conhecidas, cujas causas estão ocultas, os homens começaram a filosofar, e, descobrindo as causas das coisas, aquietavam-se. E ainda, a inquisição não pára até que se chegue à primeira causa. É então que *temos ciência de que sabemos perfeitamente quando conhecemos a primeira causa* (I Metafísica 3, 983a; Cmt 4, 70s). Por isso, o homem naturalmente deseja conhecer a primeira causa como fim último. Ora, Deus é a primeira causa de todas as coisas Logo, o fim último do homem é conhecer a Deus.

11. Além disso, sendo conhecido qualquer efeito, naturalmente deseja o homem conhecer-lhe a causa. Ora, o intelecto humano conhece o ente universal. Por conseguinte, naturalmente deseja conhecer-lhe a causa, que é só Deus como foi provado (l. II, cap. XV). Ora, ninguém atinge o seu fim último até que satisfaça o seu desejo. Por isso, para a felicidade humana, que consiste no último fim, não é suficiente qualquer conhecimento inteligível, se não há conhecimento de Deus, que realiza,

como fim último, o desejo natural. Logo, o fim último do homem é o conhecimento de Deus.

12. Além disso, o corpo, pelo apetite natural tende para o seu lugar, e tanto mais forte e velozmente se move, quanto mais se aproxima do fim. Daí provar Aristóteles (I Sobre o Céu e o Mundo 8, 277a; Cmt 17, 173), que o movimento natural retilíneo não pode proceder indefinidamente, porque, então, depois não se moveria mais do que antes. Por isso, aquilo que, tendendo para algo, se move com mais força depois que antes em direção do que tende, não se move indefinidamente, mas tende para algo determinado. Isto acontece no desejo de saber, pois, quanto mais alguém sabe, tanto mais o desejo de saber se manifesta. Por isso, o desejo humano de saber naturalmente tende para um determinado fim. Este não pode ser outro que o mais nobre objeto do saber, que é Deus. Logo, conhecer a Deus é o fim último do homem.

13. Com efeito, o fim último do homem, e de toda substância intelectual, chama-se *felicidade* ou *beatitude*. É isto que toda substância intelectual deseja como fim último e unicamente por isto mesmo. Logo, a beatitude e felicidade última de toda substância intelectual é conhecer a Deus.

14. Por isso lê-se nos Evangelhos: *Bem-aventurados os puros de coração porque verão a Deus* (Mt 5,8); *Nisto consiste a vida eterna, que vos conheçam, o Deus verdadeiro* (Jo 17,3).

15. Concorda com essa verdade a sentença de Aristóteles, na qual é dito que a felicidade última do homem *é especulativa, e se refere à visão do que há de mais contemplável* (X Ética 7, 1177a; Cmt 10, 2080-2087).

sicut ultimus finis. Est igitur ultimus finis hominis ipsa Dei cognitio.

2067. — Amplius. Corpus, quod naturali appetitu tendit in suum *ubi*, tanto vehementius et velocius movetur, quanto magis appropinquat fini: unde probat ARISTOTELES in I *de Caelo*, quod motus naturalis rectus non potest esse ad infinitum, quia non magis moveretur postea quam prius. Quod igitur vehementius in aliquid tendit post quam prius, non movetur ad infinitum, sed ad aliquid determinatum tendit. Hoc autem invenimus in desiderio sciendi: quanto enim aliquis plura scit, tanto maiori desiderio affectat scire. Tendit igitur desiderium naturale hominis in sciendo ad aliquem determinatum finem. Hoc autem non potest esse aliud quam nobilissimum scibile, quod Deus est. Est igitur cognitio divina finis ultimus hominis.

2068. — Ultimus autem finis hominis, et cuiuslibet intellectualis substantiae, *felicitas* sive *beatitudo* nominatur: hoc enim est quod omnis substantia intellectualis desiderat tanquam ultimum finem, et propter se tantum. Est igitur beatitudo et felicitas ultima cuiuslibet substantiae intellectualis cognoscere Deum.

2069. — Hinc est quod dicitur MATTH. 5, 8: *Beati mundo corde, quoniam ipsi Deum videbunt*. Et IOAN. 17, 3: *Haec est vita aeterna, ut cognoscant te, Deum verum.*

2070. — Huic etiam sententiae ARISTOTELES in ultimo *Ethicorum*, concordat, ubi ultimam hominis felicitatem dicit esse *speculativam, quantum ad speculationem optimi speculabilis.*

CAPÍTULO XXVI
SE A FELICIDADE CONSISTE EM ATO DA VONTADE

1. A substância intelectual pela sua operação chega a Deus não só pela intelecção como também pelo ato da vontade, desejando-o, amando-o e tendo o seu deleite nele. Pode a alguém parecer que o fim último e que a felicidade última do homem não esteja no conhecimento de Deus, mas, antes, em amá-lo, ou em algum outro ato da vontade ordenado para Deus.

Sobretudo, porque o objeto da vontade é o bem, que tem razão de fim. Mas a verdade, que é o objeto do intelecto, não tem razão de fim senão enquanto é boa. Por isso, não parece que o homem alcance o último fim por ato do intelecto, mas antes, por ato da vontade.

2. Além disso, a última perfeição da operação é o deleite *que aperfeiçoa a operação como a beleza, a juventude*, como disse o Filósofo (X Ética 4, 1174b; Cmt 6, 2031). Por conseguinte, se a perfeita operação é o fim

CAP. XXVI. - UTRUM FELICITAS CONSISTAT IN ACTU VOLUNTATIS.

LOCI CONGR. - II *Sent.* dist. 25, a. 2 ad 4; III, dist. 27, q. 1, a. 4; IV, dist. 49, q. 1, a. 1, q.la 2; *Quodlib.* VIII, q. 9, a. 1; *Verit.* q. 22, a. 11; I, q. 26, a. 2 ad 2; q. 82, a. 3; I-II, q. 3, a. 4; q. 4, aa. 1-2, 4; *Ioan.* XVII, lect. 1 (2186); *Comp.* cap. 107 (215).

2071. — QUIA vero intellectualis substantia sua operatione pertingit ad Deum non solum intelligendo, sed etiam per actum voluntatis, desiderando et amando ipsum et in ipso delectationem habendo, potest alicui videri quod ultimus finis, et ultima hominis felicitas, non sit in cognoscendo Deum, sed magis in amando, vel aliquo alio actu voluntatis se habendo ad ipsum:

2072. — Praecipue cum obiectum voluntatis sit bonum, quod habet rationem finis; verum autem, quod est obiectum intellectus, non habet rationem finis nisi inquantum et ipsum est bonum. Unde non videtur homo consequi ultimum finem per actum intellectus, sed magis per actum voluntatis.

2073. — Praeterea. Ultima perfectio operationis est delectatio, *quae perficit opera-*

tionem sicut pulchritudo iuventutem, ut in X *Eth.* Philosophus dicit. Si igitur perfecta operatio est ultimus finis, videtur quod ultimus finis magis sit secundum operationem voluntatis quam intellectus.

2074. — Adhuc. Delectatio videtur ita propter se desiderari quod nunquam propter aliud: stultum enim est quaerere ab aliquo quare velit delectari. Haec autem est conditio ultimi finis: ut scilicet propter se quaeratur. Est igitur ultimus finis magis in operatione voluntatis quam intellectus, ut videtur.

2075. — Item. In appetitu ultimi finis maxime omnes concordant: cum sit naturalis. Plures autem quaerunt delectationem quam cognitionem. Magis igitur videtur esse finis delectatio quam cognitio.

2076. — Amplius. Voluntas videtur esse altior potentia quam intellectus: nam voluntas movet intellectum ad suum actum; intellectus enim actu considerat quae habitu tenet, cum aliquis voluerit. Actio igitur voluntatis videtur nobilior quam actio intellectus. Magis igitur videtur ultimus finis, quae est beatitudo, consistere in actu voluntatis quam in actu intellectus.

2077. — Hoc autem esse impossibile manifeste ostenditur.

2078. — Cum enim beatitudo sit proprium bonum intellectualis naturae, oportet quod secundum id intellectuali naturae conveniat quod est sibi proprium. Appetitus autem non est proprium intellectualis naturae, sed omnibus rebus inest: licet sit diversimode in diversis. Quae tamen diversitas procedit ex hoc quod res diversimode se habent ad cognitionem. Quae enim omnino cognitione carent, habent appetitum naturalem tantum. Quae vero habent cognitionem sensitivam, et appetitum sensibilem habent, sub quo irascibilis et concupiscibilis continetur. Quae vero habent cognitionem intellectivam, et appetitum cognitioni proportionalem habent, scilicet voluntatem. Voluntas igitur, secundum quod est appetitus, non est proprium intellectualis naturae: sed solum secundum quod ab intellectu dependet. Intellectus autem secundum se proprius est intellectuali naturae. Beatitudo igitur vel felicitas in actu intellectus consistit substantialiter et principaliter, magis quam in actu voluntatis.

2079. — Adhuc. In omnibus potentiis quae moventur a suis obiectis, obiecta sunt naturaliter priora actibus illarum potentiarum: sicut motor naturaliter prior est quam moveri ipsius mobilis. Talis autem potentia est voluntas: appetibile enim movet appetitum. Obiectum igitur voluntatis est prius naturaliter quam actus eius. Primum igitur eius obiectum praecedit omnem actum ipsius. Non potest ergo actus voluntatis primum volitum esse. Hoc autem est ultimus finis, qui est beatitudo. Impossibile est igitur quod beatitudo sive felicitas sit ipse actus voluntatis.

2080. — Praeterea. In omnibus potentiis quae possunt converti in suos actus, prius oportet quod actus illius potentiae feratur in obiectum aliud, et postmodum feratur in suum actum. Si enim intellectus intelligit se intelligere, prius oportet poni quod intelligat rem aliquam, et consequenter quod intelligat se intelligere: nam ipsum intelligere quod intellectus intelligit, alicuius

último, parece que o fim último é mais segundo a operação da vontade que do intelecto.

3. Além disso, parece que o deleite é sempre desejado por si mesmo e nunca por causa de outra coisa, porque é tolice perguntar a alguém porque quer deleitar-se. Ora, a condição do fim último é que ele seja procurado por causa de si mesmo. Logo, o fim último está mais na operação da vontade que na do intelecto, conforme se observa.

4. Além disso, todos os seres concordam principalmente em desejar o fim último, pois ele é natural a todos. Ora, muitos procuram mais o deleite que o conhecimento. Resulta, pois, que o fim último está mais no deleite que no conhecimento.

5. Além disso, a vontade parece ser uma potência mais elevada que o intelecto, pois ela move o intelecto para o seu ato, e o intelecto, quando alguém quer, conhece atualmente aquilo que tinha em hábito. Assim o ato da vontade mostra-se superior ao do intelecto. Assim sendo, vê-se que o fim último, que é a beatitude, consiste mais no ato da vontade que no do intelecto.

6. No entanto, claramente se prova que isso é impossível.

Com efeito, sendo a beatitude o bem próprio da natureza intelectual, é necessário que esta concorde com aquilo que lhe é próprio. Ora, o apetite não é próprio só da natureza intelectual, mas está em todas as coisas, embora diversamente. Essa diversidade, no entanto, provém do relacionamento diverso das coisas com o conhecimento. Com efeito, as coisas totalmente destituídas de conhecimento têm somente apetite natural. As que têm conhecimento sensitivo têm também apetite sensitivo, que consta do irascível e do concupiscível. As que têm conhecimento intelectivo têm o seu apetite proporcional ao conhecimento, isto é, a vontade. Por isso a vontade, enquanto apetite, não é própria do conhecimento intelectual, mas somente enquanto depende do intelecto. Ora, o intelecto considerado em si mesmo é próprio da natureza intelectual. Logo, a beatitude, ou felicidade, consiste primeira e essencialmente em ato do intelecto, mais do que em ato da vontade.

7. Além disso, em todas as potências movidas pelos seus objetos, os objetos são naturalmente anteriores aos atos dessas potências, como o motor é naturalmente anterior ao movimento do movido. Ora, a vontade é uma potência assim, pois o objeto apetecível move o apetite. Por isso, o objeto da vontade é anterior ao seu ato, e também o seu primeiro objeto precede todos os seus atos. Por conseguinte, o ato da vontade não pode ser o primeiro desejado, pois o primeiro desejado é o fim último, que é a beatitude. Logo, é impossível que a beatitude, ou felicidade, seja o próprio ato da vontade.

8. Além disso, em todas as potências que se podem converter aos seus atos, é necessário que primeiramente o ato desta potência se dirija para outro objeto e, após, para o seu ato. Se o intelecto conhece a sua intelecção, antes é necessário que se diga que conhece alguma coisa, e só após, que conhece sua intelecção, pois este conhecimento intelectivo é conhecimento de algum objeto.

Donde ser necessário, ou que se proceda indefinidamente, ou, se se chega ao primeiro objeto conhecido, que este não seja o próprio conhecimento, mas algo inteligível. De maneira semelhante, também o primeiro desejado não é o próprio querer, mas um outro bem qualquer. Ora, o primeiro desejado pela natureza intelectual é a beatitude, ou felicidade, pois é por causa dela que desejamos tudo o que desejamos. Logo, é impossível que a felicidade consista essencialmente em ato da vontade.

9. Além disso, a natureza autêntica da coisa segue os elementos constitutivos da sua substância, pois o homem verdadeiro diferencia-se do homem pintado por aquilo que lhe constitui a natureza. Ora, a verdadeira beatitude não se diferencia da falsa pelo ato da vontade, pois a vontade se mostra igualmente desejando, amando, ou se deleitando, o que quer que se lhe proponha como seu bem, seja ele verdadeiro ou falso. Com efeito, é o intelecto que faz a distinção para saber se é verdadeiro ou falso o que se lhe propõe como sumo bem. Logo, a beatitude, ou felicidade, consiste mais no ato do intelecto que no da vontade.

10. Além disso, se a felicidade consistisse em ato da vontade, este ato seria ou desejar, ou amar, ou se deleitar.

Mas é impossível que o desejo seja o fim último, porque o desejo se dá quando a vontade tende para o que ainda não possui: o que vai contra a natureza do fim último.

Também não pode ser o amor o fim último, porque se ama o bem não somente quando ele é possuído, mas também quando não é possuído, pois é próprio do amor desejar o que não possui. E, se o amor do já possuído é mais perfeito, isto acontece porque já se possui o bem amado. Ora, possuir o bem que é fim é diferente do amor, pois este antes de se ter é imperfeito, e só depois, perfeito.

O deleite, igualmente, não é o fim último. Ora, a causa do deleite é a posse do bem, ou enquanto sentimos em ato o bem possuído, ou enquanto nos recordamos do bem já possuído, ou enquanto esperamos possuí-lo, no futuro. Logo, o deleite não é o fim último.

Por conseguinte, a felicidade não pode consistir essencialmente em ato da vontade.

11. Além disso, se o deleite fosse o fim último, ele seria desejado por si mesmo. Mas isso é falso. Pois convém saber qual o deleite desejado segundo a sua procedência. Com efeito, o deleite resultante de boas e apetecíveis operações é bom e desejável.

Mas, o resultante de más operações é mau e deve ser evitado. Por conseguinte, o deleite é bom e apetecível por causa de outra coisa que ele mesmo. Logo, o fim último, que é a felicidade, não se encontra no deleite.

12. Além disso, a reta ordem das coisas corresponde à ordem da natureza, pois o que é natural ordena-se sem erro para o próprio fim. Ora, nas coisas naturais, o deleite existe por causa da operação, e não o contrário. Vê-se que a natureza colocou deleite nas operações dos animais que claramente estão ordenadas para os fins necessários, como no uso do alimento, que é ordenado para

obiecti est; unde oportet quod vel procedatur in infinitum, vel, si est devenire ad primum intellectum, hoc non erit ipsum intelligere, sed aliqua res intelligibilis. Similiter oportet quod primum volitum non sit ipsum velle, sed aliquid aliud bonum. Primum autem volitum intellectualis naturae est ipsa beatitudo sive felicitas: nam propter hanc volumus quaecumque volumus. Impossibile est igitur felicitatem essentialiter in actu voluntatis consistere.

2081. — Amplius. Unumquodque secundum ea quae constituunt substantiam eius, habet naturae suae veritatem: differt enim verus homo a picto per ea quae substantiam hominis constituunt. Vera autem beatitudo non differt a falsa secundum actum voluntatis: nam eodem modo se habet voluntas in desiderando vel amando vel delectando, quicquid sit illud quod sibi proponitur ut summum bonum, sive vere sive falso; utrum autem vere sit summum bonum quod ut tale proponitur vel falso, hoc differt ex parte intellectus. Beatitudo igitur, sive felicitas, in intellectu essentialiter magis quam in actu voluntatis consistit.

2082. — Item. Si aliquis actus voluntatis esset ipsa felicitas, hic actus esset aut desiderare, aut amare, aut delectari.

a) Impossibile est autem quod desiderare sit ultimus finis. Est enim desiderium secundum quod voluntas tendit in id quod nondum habet: hoc autem contrariatur rationi ultimi finis.

b) Amare etiam non potest esse ultimus finis. Amatur enim bonum non solum quando habetur, sed etiam quando non habetur, ex amore enim est quod non habitum desiderio quaeratur: et si amor iam habiti perfectior sit, hoc causatur ex hoc quod bonum amatum habetur. Aliud igitur est habere bonum quod est finis, quam amare, quod ante habere est imperfectum, post habere vero perfectum.

c) Similiter autem nec delectatio est ultimus finis. Ipsum enim habere bonum causa est delectationis: vel dum bonum nunc habitum sentimus; vel dum prius habitum memoramur; vel dum in futuro habendum speramus. Non est igitur delectatio ultimus finis. — Nullus ergo actus voluntatis potest esse substantialiter ipsa felicitas.

2083. — Adhuc. Si delectatio esset ultimus finis, ipsa secundum seipsam esset appetenda. Hoc autem est falsum. Refert enim quae delectatio appetatur ex eo ad quod consequitur delectatio: nam delectatio quae consequitur bonas et appetendas operationes, bona est et appetenda; quae autem malas, mala et fugienda. Habet igitur quod sit bona et appetenda ex alio. Non est igitur ipsa ultimus finis, qui est felicitas.

2084. — Adhuc. Rectus ordo rerum convenit cum ordine naturae: nam res naturales ordinantur in suum finem absque errore. In naturalibus autem est delectatio propter operationem, et non e converso. Videmus enim quod natura illis operationibus animalium delectationem apposuit quae sunt manifeste ad fines necessarios ordinatae, sicut in usu ciborum, qui ordinatur ad conservationem individui, et in usu vene-

reorum, qui ordinatur ad conservationem speciei: nisi enim adesset delectatio, animalia a praedictis usibus necessariis abstinerent. Impossibile ergo est quod delectatio sit ultimus finis.

2085. — Item. Delectatio nihil aliud esse videtur quam quietatio voluntatis in aliquo bono convenienti, sicut desiderium est inclinatio voluntatis in aliquod bonum consequendum. Sicut autem homo per voluntatem inclinatur in finem et quietatur in illo, ita corpora naturalia habent inclinationes naturales in fines proprios, quae quidem quietantur fine iam adepto. Ridiculum autem est dicere quod finis motus corporis gravis non sit esse in loco proprio, sed quietatio inclinationis qua in hoc tendebat. Si enim hoc principaliter natura intenderet ut inclinatio quietaretur, non daret eam; dat autem eam ut per hoc tendat in locum proprium; quo consecuto, quasi fine, sequitur inclinationis quietatio. Et sic quietatio talis non est finis, sed concomitans finem. Nec igitur delectatio est finis ultimus, sed concomitans ipsum. Multo igitur magis nec aliquis voluntatis actus est felicitas.

2086. — Adhuc. Si alicuius rei sit aliqua res exterior finis, illa eius operatio dicetur etiam finis ultimus per quam primo consequitur rem illam: sicut his quibus pecunia est finis, dicitur etiam possidere pecuniam finis, non autem amare, neque concupiscere. Finis autem ultimus substantiae intellectualis est Deus. Illa igitur operatio hominis est substantialiter eius beatitudo vel felicitas, per quam primo attingit ad Deum. Hoc autem est intelligere: nam velle non possumus quod non intelligimus. Est igitur ultima felicitas hominis in cognoscendo Deum per intellectum substantialiter, non in actu voluntatis.

2087. — Iam igitur per ea quae dicta sunt, patet solutio in contrarium obiectorum.

2088. — Non enim, si felicitas per hoc quod habet rationem summi boni, est obiectum voluntatis, propter hoc necesse est quod sit substantialiter ipse actus voluntatis: ut *prima* ratio (2072) procedebat. Immo ex hoc ipso quod est primum obiectum, sequitur quod non sit actus eius, ut ex dictis apparet.

2089. — Neque etiam oportet quod omne id quo res quocumque modo perficitur, sit finis illius rei: sicut *secunda* ratio (2073) procedebat. Est enim aliquid perfectio alicuius dupliciter: uno modo, ut habentis iam speciem; alio modo, ut ad speciem habendam. Sicut perfectio domus secundum quod iam habet speciem, est id ad quod species domus ordinatur, scilicet habitatio: non enim domus fieret nisi propter hoc; unde et in definitione domus oportet hoc poni, si debeat definitio esse perfecta. Perfectio vero ad speciem domus, est tam id quod ordinatur ad speciem constituendam, sicut principia substantialia ipsius; quam id quod ordinatur ad speciei conservationem, sicut apodiacula, quae fiunt ad sustentationem domus; quam etiam illa quae faciunt ad hoc quod usus domus sit convenientior,

a conservação do indivíduo e no uso do sexo, que se ordena para a conservação da espécie. Ora, se não houvesse o deleite, os animais se absteriam dos usos acima mencionados que, no entanto, lhes são necessários. Logo, é impossível que o deleite seja o fim último.

13. Além disso, vê-se que o deleite nada mais é que a quietação da vontade em um bem conveniente, como o desejo é a inclinação da vontade para a posse de um bem. Ora, como o homem pela vontade se inclina para o fim e nele se aquieta, os corpos naturais têm inclinação natural para os fins próprios e se aquietam ao atingirem o fim. Por isso, é ridículo dizer que o fim do movimento do corpo pesado não é encontrar-se em seu lugar próprio, mas o repouso da inclinação pela qual se dirigia para o lugar. Por conseguinte, se a natureza se voltasse principalmente para o repouso da inclinação, não haveria inclinação, porque a tem para que, mediante ela, se dirija para o lugar próprio e, uma vez conseguido este, como se fora fim, segue-se a quietação da inclinação. Assim, esta quietação não é fim, mas concomitante com ele. Nem por isso o deleite é fim último, mas concomitante com ele. Logo, com maior razão nenhum ato da vontade é a felicidade.

14. Além disso, se o fim da uma coisa lhe é extrínseco, a operação mediante a qual alcança primeiramente este fim também é dita seu fim último, porque, por exemplo, com relação às pessoas para as quais o dinheiro é o fim, diz-se também que a posse do dinheiro é um fim, não apenas o desejá-lo ou amá-lo. Ora, o fim último da criatura intelectual é Deus. Por isso, a operação pela qual o homem chega em primeiro lugar a Deus é essencialmente sua beatitude ou felicidade. Tal operação consiste no conhecimento intelectual, porque não podemos querer o que não conhecemos. Logo, a felicidade última do homem consiste essencialmente na intelecção de Deus, não em ato da vontade.

15. Assim sendo, a refutação às objeções que foram apresentadas já se depreende do exposto.

Com efeito, não é necessário que a felicidade consista essencialmente em ato da vontade, porque, considerada como sumo bem, ela é objeto da vontade, segundo o raciocínio do primeiro argumento. Pelo contrário, por se ela o primeiro objeto, fica evidente que não é ato da vontade, como se depreende do que foi dito.

16. Também não é necessário que tudo que de algum modo aperfeiçoa o ser seja o seu fim, como pretendia o segundo argumento.

Com efeito, a perfeição de uma coisa pode se apresentar de duas maneiras: primeiro, como já possuída pela espécie; segundo, a ser adquirida pela espécie. Por exemplo: a perfeição da casa já pronta é aquilo para o qual a casa foi destinada, a saber, ser habitada, pois ela não foi feita senão para isto. Por isso, se a definição da casa é perfeita, deve-se pôr essa circunstância. Mas a perfeição da casa a ser construída é tanto o que se destina para a sua construção, como são os materiais, quanto aquilo que se destina para a sua conservação, como são as estacas postas para fundamentá-la, como também o que é feito para sua comodidade, como seja a decoração.

Por isso, aquilo que é a perfeição da coisa estando ela já realizada é o seu fim, como o fim da casa é ser habitada. E, semelhantemente, a operação própria de cada coisa, que é como o seu uso, é o fim desta coisa. Mas as perfeições da coisa para a espécie não são fim da coisa. Antes, a coisa é o fim delas, pois a matéria e a forma existem por causa da espécie. Embora a forma seja o fim da geração, contudo não é o fim do gerado e do sujeito da espécie. Pelo contrário, para tal exige-se a forma para que a espécie se complete. Semelhantemente, as perfeições que conservam a coisa em sua espécie como, por exemplo, a saúde e a potência nutritiva, embora aperfeiçoem o animal, no entanto não são para ele o fim, mas o contrário é que se dá. Também as perfeições pelas quais a coisa é preparada para perfazer as operações próprias da sua espécie, e atingir mais convenientemente o seu fim, não são o fim da coisa, mas o contrário é que se dá. Por exemplo, a beleza humana, a robusteza física e coisas semelhantes, diz o Filósofo que elas são *como instrumentos* da felicidade (I Ética 10, 1099b; Cmt 14, 173).

Com efeito, o deleite é uma perfeição da operação, mas não no sentido de que a operação se ordene especificamente para ele, porque se ordena para outros fins, tal como o comer que se ordena especificamente para a conservação do indivíduo. É no sentido de sua perfeição, parecida com o que se ordena para a formação da espécie, porque, mediante o deleite, insistimos com mais atenção e esmero na operação com que nos deleitamos.

Por isso, diz o Filósofo, que *o deleite aperfeiçoa a operação como a formosura, a juventude* (X Ética 4, 1174b; Cmt 6, 2031), formosura esta que existe por causa do jovem, e não o contrário.

17. E nem porque os homens buscam o deleite por ele mesmo, não por outra coisa, isto é sinal suficiente de que o deleite seja o fim último, com concluía o terceiro argumento. Com efeito, o deleite, embora não seja o fim último, é, no entanto, um fim último concomitante, porque ele surge da posse do fim.

18. Além disso, muitos não procuram o deleite, que há no conhecimento, mas o conhecimento enquanto tal. Mas numerosos são os que buscam mais os deleites sensíveis que o conhecimento intelectivo e o deleite dele decorrente. Isto porque o que é mais exterior é mais conhecido da maioria, devido ao conhecimento humano começar nas coisas sensíveis.

19. O conteúdo do quinto argumento, que a vontade é superior ao intelecto porque atua sobre ele, é evidentemente falso. Com efeito, primeiramente e por si mesmo o intelecto move a vontade, pois a vontade, enquanto tal, é movida pelo seu objeto, que é o bem apreendido pelo intelecto. Ora, a vontade move o intelecto quase acidentalmente, enquanto a intelecção é apreendida como bem e, assim, é desejada pela vontade, resultando disto ter o intelecto conhecimento atual. E até nisto o intelecto precede a vontade, pois jamais a vontade desejaria o conhecimento do intelecto se o intelecto não apreendesse o seu próprio conhecimento como um bem. Além disso, a vontade move o intelecto para a operação

sicut pulchritudo domus. Illud igitur quod est perfectio rei secundum quod iam habet speciem, est finis ipsius: ut habitatio est finis domus. Et similiter propria operatio cuiuslibet rei, quae est quasi usus eius, est finis ipsius. Quae autem sunt perfectiones rei ad speciem, non sunt finis rei: immo res est finis ipsarum; materia enim et forma sunt propter speciem. Licet enim forma sit finis generationis, non tamen est finis iam generati et speciem habentis: immo ad hoc quaeritur forma ut species sit completa. Similiter conservantia rem in sua specie, ut sanitas et vis nutritiva, licet perficiant animal, non tamen sunt finis animalis, sed magis e converso. Ea etiam quibus aptatur res ad proprias operationes speciei perficiendas, et ad debitum finem congruentius consequendum, non sunt finis rei, sed magis e converso: sicut pulchritudo hominis, et robur corporis, et alia huiusmodi, de quibus dicit PHILOSOPHUS, in I *Ethicorum*, quod *organice deserviunt* felicitati. — Delectatio autem est perfectio operationis, non ita quod ad ipsam ordinetur operatio secundum suam speciem, sed ordinatur ad alios fines, sicut comestio ordinatur secundum suam speciem ad conservationem individui: sed est similis perfectioni quae ordinatur ad speciem rei; nam propter delectationem attentius et decentius operationi insistimus in qua delectamur. Unde in X *Ethicorum* PHILOSOPHUS dicit quod *delectatio perficit operationem sicut decor iuventutem*, qui quidem est propter eum cui inest iuventus, et non e converso.

2090. — Neque autem quod delectationem non propter aliud volunt homines sed propter seipsam, est sufficiens signum quod delectatio sit ultimus finis: sicut *tertia* ratio (2074) concludebat. Nam delectatio, etsi non sit ultimus finis, est tamen ultimum finem concomitans: cum ex adeptione finis delectatio consurgat.

2091. — Non autem plures quaerunt delectationem quae est in cognoscendo, quam cognitionem (2075). Sed plures sunt qui quaerunt delectationes sensibiles quam cognitionem intellectus et delectationem ipsam consequentem: quia ea quae exterius sunt, magis nota pluribus existunt, eo quod a sensibilibus incipit humana cognitio.

2092. — Quod autem *quinta* ratio (2076) proponit, voluntatem esse altiorem intellectu, quasi eius motivam, falsum esse manifestum est. Nam primo et per se intellectus movet voluntatem: voluntas enim, inquantum huiusmodi, movetur a suo obiecto, quod est bonum apprehensum. Voluntas autem movet intellectum quasi per accidens, inquantum scilicet intelligere ipsum apprehenditur ut bonum, et sic desideratur a voluntate, ex quo sequitur quod intellectus actu intelligit. Et in hoc ipso intellectus voluntatem praecedit: nunquam enim voluntas desideraret intelligere nisi prius intellectus ipsum intelligere apprehenderet ut bonum. — Et iterum, voluntas movet intellectum ad operandum in actu per modum quo agens movere dicitur; intellectus

autem voluntatem per modum quo finis movet, nam bonum intellectum est finis voluntatis; agens autem est posterior in movendo quam finis, nam agens non movet nisi propter finem. Unde apparet intellectum simpliciter esse altiorem voluntate: voluntatem vero intellectu per accidens et secundum quid.

atual à maneira de agente, e o intelecto move a vontade à maneira de fim, pois o bem por ele conhecido é o fim da vontade. E ainda, quanto ao mover, o agente é posterior ao fim, pois ele não move senão para o fim. Depreende-se disso que o intelecto é simplesmente superior à vontade. A vontade, no entanto, é superior ao intelecto acidentalmente e sob certo aspecto.

CAP. XXVII. - QUOD FELICITAS HUMANA NON CONSISTIT IN DELECTATIONIBUS CARNALIBUS.

LOCI CONGR. - IV *Sent.* dist. 44, q. 1, a. 3, q.la 4 ad 3; dist. 49, q. 1, a. 1, q.la 1; *Matth.* V (404, 406); I-II, q. 2, a. 6; q. 69, a. 3; I *Ethic.* lect. 5 (57, 58-59, 60-61), lect. 10 (124-125); *Comp.* II, cap. 9 (576, 577).

2093. — Ex praemissis autem apparet quod impossibile est felicitatem humanam consistere in delectationibus corporalibus, quarum praecipuae sunt in cibis et venereis.

2094. — Ostensum est (cap. praec.) enim quod secundum naturae ordinem delectatio est propter operationem, et non e converso. Si igitur operationes non fuerint ultimus finis, delectationes consequentes eas neque sunt ultimus finis, neque concomitantes ultimum finem. Constat autem quod operationes quas consequuntur praedictae delectationes, non sunt ultimus finis: ordinantur enim ad aliquos fines manifestos; sicut comestio ad conservationem corporis, coitus autem ad generationem prolis. Delectationes igitur praemissae non sunt ultimus finis, neque ultimum finem concomitantes. Non est igitur in his ponenda felicitas.

2095. — Adhuc. Voluntas est superior quam appetitus sensitivus: movet enim ipsum, sicut superius (cap. 25) dictum est. In actu autem voluntatis non consistit felicitas, sicut iam supra (cap. praec.) ostensum est. Multo igitur minus in delectationibus praedictis, quae sunt in appetitu sensitivo.

2096. — Amplius. Felicitas est quoddam bonum hominis proprium: non enim bruta possunt dici felicia, nisi abusive. Delectationes autem praemissae sunt communes hominibus et brutis. Non est igitur in eis ponenda felicitas.

2097. — Item. Ultimus finis est nobilissimum eorum quae ad rem pertinent: habet enim rationem optimi. Hae autem delectationes non conveniunt homini secundum id quod est nobilissimum in ipso, quod est intellectus, sed secundum sensum. Non est igitur in talibus delectationibus ponenda felicitas.

2098. — Praeterea. Summa perfectio hominis esse non potest in hoc quod coniungitur rebus se inferioribus, sed per hoc quod coniungitur alicui rei altiori: finis enim est melior eo quod est ad finem. Delectationes autem praemissae consistunt in hoc quod homo secundum sensum coniungitur aliquibus se inferioribus, scilicet sensibilibus quibusdam. Non est igitur in talibus delectationibus felicitas ponenda.

CAPÍTULO XXVII
A FELICIDADE HUMANA NÃO CONSISTE NOS DELEITES DA CARNE

1. Depreende-se do exposto que é impossível que a felicidade humana consista nos prazeres corpóreos, dos quais são principais os dos alimentos e os do sexo.

Com efeito, foi acima demonstrado (c. prec.) que, pela ordem natural, o deleite existe em vista da operação, e não o contrário. Por isso, se as operações não são o fim último, também não são os deleites que as seguem, e nem aqueles concomitantes do fim último. Ora, consta que as operações às quais seguem os deleites não são o fim último, pois elas ordenam-se para fins conhecidos, como, por exemplo, o alimentar-se, para a conservação do corpo, e a relação sexual, para a geração da prole. Por isso, esses deleites não são o fim último, nem algo concomitante. Logo, neles não se deve pôr a felicidade.

2. Além disso, a vontade é superior ao apetite sensitivo, pois como foi acima dito (c. XXV), ela o move. Ora, a felicidade não consiste no ato da vontade, como acima foi demonstrado (c. prec.). Logo, muito menos consistirá nos deleites de que consta o apetite sensitivo.

3. Além disso, a felicidade é um certo bem próprio do homem, pois os animais não podem ser ditos felizes, a não ser impropriamente. Ora, os deleites mencionados acima são comuns aos homens e aos animais. Logo, neles não se pode colocar a felicidade.

4. Além disso, o fim último é o que de mais elevado pertence à coisa, pois pela sua natureza ele é excelente. Ora, os deleites mencionados não convêm ao homem segundo o que de mais elevado há no homem, que é o intelecto, mas lhe convêm segundo os sentidos. Logo, não se pode pôr a felicidade em tais deleites.

5. Além disso, não pode a suma perfeição do homem consistir na sua união com as coisas inferiores, mas naquilo que o une a algo mais elevado, pois o fim é melhor do que aquilo que é para o fim. Ora, os supraditos deleites consistem em que o homem pelos sentidos se una a algumas coisas inferiores a si, como são as sensíveis. Logo, não se pode pôr a felicidade em tais deleites.

6. Além disso, o que é bom enquanto é moderado não é bom por si mesmo, mas recebe do moderador a bondade. Ora, o uso dos mencionados deleites não é bom ao homem se não for moderado, pois, se não o for, eles se repeliriam entre si. Logo, esses deleites não são por si mesmos bons ao homem. Ora, o sumo bem é bom por si mesmo, e o que é bom por si mesmo é melhor do que aquilo que o é por outro. Logo, tais deleites não são o sumo bem do homem, pois não são sua felicidade.

7. Além disso, em tudo o que e por si mesmo, o mais segue o mais, se o essencial segue o essencial. Assim, por exemplo, se o que é quente aquece, o mais quente mais aquece, e o quente ao máximo aquece ao máximo. Por conseguinte, se os mencionados deleites fossem bons por si mesmos, seria necessário que o seu uso ao máximo fosse ótimo. Mas isso evidentemente é falso, porque o excessivo uso deles é visto como vício, prejudicial ao corpo, e prejudicial a semelhantes deleites. Logo, em si mesmos não são um bem para o homem e, por isso, a felicidade não consiste neles.

8. Além disso, os atos da virtude são louváveis porque se ordenam para a felicidade. Por conseguinte, se a felicidade humana consistisse nos deleites mencionados, os atos das virtudes seriam mais louváveis ao se aproximarem desses deleites do que se deles se afastassem. Mas isso evidentemente é falso, pois o ato de temperança é ao máximo louvado por causa da abstenção desses deleites, e é desta abstenção que a temperança recebe o seu nome. Logo, a felicidade do homem não está nos mencionados deleites.

9. Além disso, o fim último de qualquer coisa é Deus, como se depreende do que acima foi dito (c. XVII). Por conseguinte, se deve pôr o fim último do homem naquilo pelo qual ele ao máximo se aproxima de Deus. Ora, pelos mencionados deleites, o homem fica impedido da máxima proximidade de Deus, que consiste na contemplação. Pois eles a impedem ao máximo, porque mergulham totalmente o homem nas coisas sensíveis e, por conseqüência, o retraem das coisas inteligíveis. Logo, não se pode pôr a felicidade do homem nos deleites corporais.

10. Os argumentos acima excluem o erro dos Epicuristas que punham nesses deleites a felicidade humana. Referindo-se a eles disse Salomão: *Eis que encontrei o que é bom: é bom comer, beber e desfrutar com alegria no meio tantos trabalhos, e esta é a parte do homem* (Ecl 5, 17). Lê-se ainda na Escritura: *Deixemos em toda parte o sinal da nossa alegria, pois esta é a nossa parte, a nossa sorte* (Sb 2, 9).

Exclui-se também o erro dos Cerintianos, os quais, na última felicidade, *depois da ressureição, imaginavam que viviam mil anos no reino de Cristo, cheios de gozos carnais, e, por isso, foram chamados de quiliastas, isto é, milenários* (Agostinho. Sobre os Hereges 8).

São excluídas também as fábulas dos judeus e dos sarracenos, que faziam consistir nos deleites citados a retribuição dos justos, pois a felicidade é o prêmio da virtude.

2099. — Amplius. Quod non est bonum nisi secundum quod est moderatum, non est secundum se bonum, sed accipit bonitatem a moderante. Usus autem praedictarum delectationum non est bonus homini nisi sit moderatus: aliter enim hae delectationes se invicem impedirent. Non sunt igitur hae delectationes secundum se bonum hominis. Quod autem est summum bonum, est per se bonum: quia quod per se bonum est, melius est eo quod per aliud. Non sunt igitur tales delectationes summum hominis bonum, quod est felicitas.

2100. — Item. In omnibus quae per se dicuntur, sequitur *magis* ad *magis*, si *simpliciter* sequatur ad *simpliciter:* sicut, si calidum calefacit, magis calidum magis calefacit, et maxime calidum maxime calefaciet. Si igitur delectationes praemissae essent secundum se bonae, oporteret quod maxime uti eis esset optimum. Hoc autem patet esse falsum : nam nimius usus earum reputatur in vitium, et est etiam corporis noxius, et similium delectationum impeditivus. Non sunt igitur per se bonum hominis. In eis igitur non consistit humana felicitas.

2101 — Praeterea. Actus virtutum sunt laudabiles ex hoc quod ad felicitatem ordinantur. Si igitur in delectationibus praemissis consisteret humana felicitas, actus virtutis magis esset laudabilis in accedendo ad has delectationes quam in abstinendo ab eis. Hoc autem patet esse falsum: nam actus temperantiae maxime laudatur in abstinendo a delectationibus; unde ab hoc denominatur. Non est igitur in delectationibus praemissis hominis felicitas.

2102 — Amplius. Finis ultimus cuiuslibet rei Deus est, ut ex praemissis (cap. 17) patet. Illud igitur oportet ultimum finem hominis poni, per quod maxime appropinquat ad Deum. Per praedictas autem delectationes homo impeditur a maxima appropinquatione ad Deum, quae fit per contemplationem, quam maxime praedictae delectationes impediunt, utpote ad sensibilia maxime hominem immergentes, et per consequens ab intelligibilibus retrahentes. Non est igitur in delectationibus corporalibus felicitas humana ponenda.

2103 — *a*) Per hoc autem excluditur error EPICUREORUM in his voluptatibus felicitatem hominis ponentium: ex quorum persona dicit SALOMON, *Eccle.* 5, 17: *Hoc itaque visum est mihi bonum, ut comedat quis et bibat et fruatur laetitia ex labore suo et haec est pars illius.* Et *Sap.* 2, 9: *Ubique relinquamus signa laetitiae: quoniam haec est pars nostra, et haec est sors* nostra.

b) Excluditur etiam error CERINTHIANORUM qui in ultima felicitate, *post resurrectionem, mille annos in regno Christi secundum carnales ventris voluptates fabulantur futuros: unde et Chiliastae* (quasi *Millenarii*), *sunt appellati.*

c) Excluduntur etiam IUDAEORUM et SARACENORUM fabulae, quae retributiones iustorum in praedictis voluptatibus ponunt: felicitas enim est virtutis praemium.

CAP. XXVIII. - Quod felicitas non consistit in honoribus.

Loci congr. - I *Regim.* cap. 8 (774, 775, 778-779); I-II, q. 2, a. 2; II-II, q. 131, a. 1; I *Ethic.* lect. 5 (62-65); *Comp.* cap. 108 (216); *ibid.* II, cap. 9 (576).

2104. — Ex praedictis etiam patet quod nec in honoribus est summum bonum hominis, quod est felicitas.

2105. — Finis enim ultimus hominis, et sua felicitas, est eius perfectissima operatio, ut ex superioribus (cap. 25) patet. Honor autem hominis non consistit in sua operatione, sed alterius ad ipsum, qui ei reverentiam exhibet. Non est igitur felicitas hominis in honoribus ponenda.

2106. — Adhuc. Quod est propter alterum bonum et desiderabile, non est ultimus finis. Tale autem est honor: non enim aliquis recte honoratur nisi propter aliquod aliud bonum in eo existens. Et propter hoc homines honorari quaerunt, quasi boni alicuius quod in eis est testimonium habere volentes: unde et magis gaudent homines a magnis et sapientibus honorari. Non est igitur in honoribus felicitas hominis ponenda.

2107 — Amplius. Ad felicitatem per virtutem pervenitur. Operationes autem virtutum sunt voluntariae: aliter enim non essent laudabiles. Oportet igitur felicitatem esse aliquod bonum ad quod homo sua voluntate perveniat. Hoc autem quod honorem assequatur, non est in potestate hominis, sed magis in potestate honorantis. Non est igitur in honoribus felicitas humana ponenda.

2108. — Item. Esse dignum honore non potest nisi bonis inesse. Honorari autem possunt etiam mali. Melius est igitur fieri honore dignum quam honorari. Non est igitur honor summum hominis bonum.

2109. — Praeterea. Summum bonum est perfectum bonum. Perfectum autem bonum non compatitur aliquod malum. Cui autem non inest aliquod malum, impossibile est esse malum. Impossibile est igitur esse malum cui adest summum bonum. Potest autem aliquis malus honorem consequi. Non est igitur honor summum hominis bonum.

CAPÍTULO XXVIII
A FELICIDADE NÃO CONSISTE NAS HONRAS

1. Depreende-se também do exposto, que nem nas honras está o sumo bem do homem que é a felicidade.

Com efeito, o fim último do homem e a sua felicidade consistem em sua operação perfeitíssima, como se depreende do que acima foi dito (c. XXV). Ora, a honra humana não consiste em uma operação do homem, mas na de um outro, em relação a ele, ao lhe mostrar reverência (I Ética 3, 1095b; Cmt 5, 64). Logo, a felicidade humana não se deve pôr nas honras.

2. Além disso, o que é por causa de um outro bem e é desejável não é o fim último. Assim é a honra, pois ninguém é honrado retamente senão por causa de um outro bem que nele existe. Por esse motivo, os homens querem ser honrados, como querendo dar testemunho de um outro bem que neles há. Por conseguinte, os homens gostam mais de serem honrados pelos poderosos e sábios. Logo, nas honras não se deve por a felicidade humana.

3. Além disso, chega-se à felicidade por meio da virtude. Ora, as operações virtuosas são voluntárias. Se não o fossem, não seriam louváveis. Por isso, é necessário que a felicidade seja um bem que o homem atinja pela vontade. Mas o que consegue as honras não está no poder do homem, que recebe as honras, mas na decisão de quem tributa a honra. Logo, a felicidade humana não deve ser posta nas honras.

4. Além disso, ser digno de receber honras não pode estar senão nos bons. Ora, vemos que também os maus recebem honras. Por isso, é melhor fazer-se digno delas do que recebê-las. Logo, as honras não são o sumo bem do homem.

5. Além disso, o sumo bem é o bem perfeito. Ora, o bem perfeito não participa de mal algum. Além disso, quem não tem mal algum é impossível ser mau. Por isso, é impossível que seja mau quem possui o sumo bem. Não obstante, um homem mau pode receber honras. Logo, a honra não é o sumo bem do homem.

CAP. XXIX. - Quod felicitas hominis non consistit in gloria.

Loci congr. - I *Regim.* cap. 8 (774, 775-777, 778-779); *Malo,* q. 9, a. 1: Est ergo sciendum; I-II, q. 2, a. 3; II-II, q. 132, a. 1; *Ioan.* V, lect. 7 (832); *Comp.* cap. 108 (216).

2110. — Ex quo etiam apparet quod nec in gloria, quae est in celebritate famae, consistit summum hominis bonum.

2111. — Est enim gloria, secundum Tullium *frequens de aliquo fama cum laude:* et secundum Ambrosium, *clara cum laude notitia.* Ad hoc autem homines volunt innotescere cum laude et claritate quadam, ut ab eis quibus innotescunt honorentur. Est igitur gloria propter honorem quaesita. Si igi-

CAPÍTULO XXIX
A FELICIDADE HUMANA NÃO CONSISTE NA GLÓRIA

1. Depreende-se do exposto, que o sumo bem do homem não se encontra na glória, que consiste na celebridade da fama.

Com efeito, a glória, segundo Túlio Cícero, *é a fama habitual de alguém difundida com louvor* (II Sobre a Invenção 5, 5). Segundo Ambrósio, *é uma reputação notória e louvada* (Agostinho. II Contra Maximino 13; PL 42, 770).

Ora, os homens desejam fazer-se conhecidos com

louvor e notoriedade para serem honrados por aqueles que os conhecem. Por isso, a glória é desejada por causa da honra. Ora, se a honra não é o sumo bem, muito menos o será a glória.

2. Além disso, são bens louváveis, os que mostram que alguém está ordenado para o fim. Ora, quem se ordena para o fim não está ainda na posse do fim último. Por isso, o louvor não se atribui a quem está de posse do fim último, mas a ele atribui-se mais a honra, como diz o Filósofo (I Ética 12, 1101b; Cmt 18, 218s). Logo, a glória não pode ser o sumo bem, porque consiste principalmente no louvor.

3. Além disso, é melhor conhecer do que ser conhecido; pois, conhecer é próprio das coisas superiores, e ser conhecido cabe às coisas inferiores. Por isso, o sumo bem não pode estar na glória, que consiste em alguém ser conhecido.

4. Além disso, ninguém deseja ser conhecido, senão pelas boas obras, e passar despercebido pelas más. Por isso, ser conhecido é bom e desejável, por causa dos bens conhecidos em alguém. Logo, os bens são melhores. Por conseguinte, o sumo bem humano não é a glória que consiste no fato de ser alguém conhecido.

5. Além disso, o sumo bem deve ser perfeito, porque aquieta o apetite. Mas o conhecimento da fama, no qual consiste a glória humana, é imperfeito, cheio de incertezas e erros. Logo, tal glória não pode ser o sumo bem.

6. Além disso, o que constitui o sumo bem humano deve ser muitíssimo estável nas coisas humanas, pois naturalmente se deseja a permanência diuturna no bem. Ora, a glória, que consiste na fama, é instável ao máximo, pois nada é mais mutável do que a opinião e o louvor humano. Logo, esta glória não é o sumo bem do homem.

tur honor non est summum bonum, multo minus gloria.

2112. — Adhuc. Laudabilia bona sunt secundum quae aliquis ostenditur ordinatus ad finem. Qui autem ordinatur ad finem, nondum est ultimum finem assecutus. Laus igitur non attribuitur ei qui iam est ultimum finem assecutus: sed magis honor, ut PHILOSOPHUS dicit, in I *Ethicorum*. Non potest igitur gloria esse summum bonum: cum principaliter in laude consistat.

2113. — Amplius. Cognoscere nobilius est quam cognosci: non enim cognoscunt nisi quae sunt nobiliora in rebus; cognoscuntur autem infima. Non potest igitur summum hominis bonum esse gloria, quae consistit in hoc quod aliquis cognoscatur.

2114. — Item. Cognosci aliquis non desiderat nisi in bonis: in malis autem quaerit latere. Cognosci igitur bonum est et desiderabile propter bona quae in aliquo cognoscuntur. Illa igitur sunt meliora. Non est igitur gloria, quae in hoc consistit quod aliquis cognoscatur, summum hominis bonum.

2115. — Praeterea. Summum bonum oportet esse perfectum: cum quietet appetitum: Cognitio autem famae, in qua gloria humana consistit, est imperfecta: est enim plurimum incertitudinis et erroris habens. Non potest igitur talis gloria esse summum bonum.

2116. — Item. Id quod est summum hominis bonum, oportet esse stabilissimum in rebus humanis: naturaliter enim desideratur diuturna boni constantia. Gloria autem, quae in fama consistit, est instabilissima: nihil enim est mutabilius opinione et laude humana. Non est igitur talis gloria summum hominis bonum.

CAP. XXX. - QUOD FELICITAS HOMINIS NON CONSISTIT IN DIVITIIS.

LOCI CONGR. - I *Regim.* cap. 8 (774, 778); *Matth.* V (404, 405); II *Cor.* IV, lect. 3 (135); I-II, q. 2, a. 1; I *Ethic.* lect. 1 (15), 5 (70-72); I *Polit.* lect. 7 (121); *Comp.* cap. 108 (216).

1. Depreende-se do exposto, que nem as riquezas constituem o sumo bem do homem.

Com efeito, as riquezas são desejadas por causa de outra coisa, pois, por si mesmas, não trazem bem algum, mas somente quando delas usamos para o sustento do corpo, ou para coisas semelhantes. Ora, o sumo bem é desejado por si mesmo e não por outra coisa. Logo, as riquezas não constituem o sumo bem do homem.

2. Além disso, o sumo bem do homem não pode consistir na posse ou conservação daquelas coisas que lhe são de maior proveito, quando são gastos. Ora, as riquezas conferem o maior proveito quando são gastas, pois esta é a sua serventia. Logo, possuir riquezas não pode ser o sumo bem do homem.

2117. — Ex hoc autem apparet quod nec divitiae sunt summum hominis bonum.

2118. — Non enim appetuntur divitiae nisi propter aliud: per se enim nihil boni inferunt, sed solum cum utimur eis, vel ad corporis sustentationem, vel ad aliquid huiusmodi. Quod autem est summum bonum, est propter se desideratum, et non propter aliud. Non sunt igitur divitiae summum hominis bonum.

2119. — Adhuc. Eorum possessio vel conservatio non potest esse summum hominis bonum quae maxime conferunt homini in hoc quod emittuntur. Divitiae autem in hoc maxime conferunt quod expenduntur: hoc enim earum usus est. Non potest igitur divitiarum possessio esse summum hominis bonum.

2120. — Amplius. Actus virtutis laudabilis est secundum quod ad felicitatem accedit. Magis autem est laudabilis actus liberalitatis et magnificentiae, quae sunt circa pecunias, ex hoc quod pecuniae emittuntur, quam ex hoc quod conservantur: unde et ab hoc nomina harum virtutum sumuntur. Non consistit igitur hominis felicitas in possessione divitiarum.

2121. — Item. Illud in cuius consecutione summum hominis bonum est, oportet esse homine melius. Divitiis autem homo est melior: cum sint res quaedam ad usum hominis ordinatae. Non est igitur in divitiis summum hominis bonum.

2122. — Praeterea. Summum hominis bonum fortunae non subiacet: nam fortuita absque studio rationis eveniunt; oportet autem quod per rationem homo proprium finem consequatur. In consecutione autem divitiarum maximum locum habet fortuna. Non est igitur in divitiis humana felicitas constituta.

2123. — Amplius. Hoc evidens fit per hoc quod divitiae involuntarie amittuntur; et quod malis advenire possunt, quos necesse est summo bono carere; et quod instabiles sunt; et alia huiusmodi, quae ex superioribus rationibus (capp. 28 sqq.) colligi possunt.

3. Além disso, o ato da virtude é louvável porque se aproxima da felicidade. Ora, são mais louváveis os atos da liberalidade e da magnificência (que têm por objeto o dinheiro) porque destinam-se mais em dar do que em conservar. Por causa dessas finalidades as duas virtudes recebem o nome. Logo, a felicidade do homem não consiste em possuir riquezas.

4. Além disso, aquilo em cuja aquisição está o sumo bem do homem, é o que há de melhor para este. Ora, o homem é melhor que as riquezas, porque estas são destinadas para o homem. Logo, não está nas riquezas o sumo bem do homem (I Ética 9, 1099b; Cmt 13, 164).

5. Além disso, o sumo bem do homem não está subordinado à sorte, porque o fortuito acontece sem consideração de razão. Ora, o homem deve alcançar o seu fim próprio pela consideração racional. Mas na obtenção das riquezas é a sorte, e não a razão, quem ocupa o primeiro lugar. Logo, a felicidade humana não consiste nas riquezas.

6. Além disso, mostra-se evidente essa conclusão porque as riquezas se perdem involuntariamente, e podem até pertencer aos maus, sendo que a estes necessariamente falta o sumo bem. Elas também são instáveis, e outras razões acima expostas (C. XXVIII ss) mostram também que nelas não está a felicidade humana.

CAP. XXXI. - QUOD FELICITAS NON CONSISTIT IN POTENTIA MUNDANA.

LOCI CONGR. - I *Regim.* cap. 9 (783); I-II, q. 2, a. 4; *Comp.* cap. 108 (216).

2124. — SIMILITER autem nec mundana potentia summum hominis bonum esse potest: cum etiam in ea obtinenda plurimum fortuna possit; et instabilis sit; et non subiaceat hominis voluntati; et plerumque malis adveniat; quae summo bono repugnant, ut ex praemissis (capp. 28 sqq.) patet.

2125. — Item. Homo maxime dicitur bonus secundum quod ad summum bonum attingit. Secundum autem quod habet potentiam, non dicitur neque bonus neque malus: non enim est bonus omnis qui potest bona facere; neque malus est aliquis ex hoc quod potest mala facere. Summum igitur bonum non consistit in hoc quod est esse potentem.

2126. — Adhuc. Omnis potentia ad alterum est. Summum autem bonum non est ad alterum. Non est igitur potentia summum hominis bonum.

2127. — Amplius. Illud quo quis potest et bene et male uti, non potest esse summum hominis bonum: melius enim est quo nullus male uti potest. Potentia autem aliquis bene et male uti potest: nam *potestates rationales ad opposita sunt*. Non est igitur potestas humana summum hominis bonum.

2128. — Praeterea. Si aliqua potestas est summum bonum, oportet illam esse perfectissimam. Potestas autem humana est imperfectissima: radicatur enim in hominum voluntatibus et opinionibus, in quibus est

CAPÍTULO XXXI
A FELICIDADE HUMANA NÃO CONSISTE NO PODER MUNDANO

1. Do mesmo modo o sumo bem do homem não pode estar no poder mundano, porque, para conseguir a este, também a sorte muito colabora; e porque é instável, não depende vontade humana, e traz muitos males. Isto tudo é contrário ao sumo bem, como se deduz do que foi dito acima (c. XXVIII ss).

2. Além disso, o homem é bom ao máximo quando alcança o sumo bem. Ora, porque possui o poder, não se diz que ele é bom ou mau, porque não é bom todo aquele que pode fazer coisas boas, nem é mau todo aquele que pode fazer coisas más. Logo, o sumo bem do homem não consiste em ser poderoso.

3. Além disso, todo poder destina-se para outra coisa. Ora, o sumo bem não se destina para outra coisa. Logo, o poder não é o sumo bem do homem.

4. Além disso, aquilo que pode ser usado bem ou mal não pode ser o sumo bem do homem, porque é sempre melhor o que não se pode usar para o mal. Ora, o poder pode ser usado bem ou mal, porque *as potências racionais podem ser dirigidas para coisas opostas* (IX Metafísica 2, 1046b; Cmt 2, 1789). Logo, o poder humano não constitui o sumo bem do homem.

5. Além disso, se algum poder é o sumo bem, ele deve ser perfeitíssimo. Ora, o poder humano é imperfeitíssimo, porque se baseia nas vontades e nas opiniões humanas, que são de máxima inconstância. E quanto maior

for o poder considerado, tanto mais depende ele de muitos, o que também concorre para a sua fraqueza, porque, quando uma coisa depende de muitos, também pode ser destruída de muitas maneiras. Logo, o sumo bem do homem não está no poder mundano.

6. Por isso, a felicidade do homem não está em bem exterior algum, porque todos os bens exteriores, ditos *bens da fortuna*, estão contidos nos bens supra mencionados (cc. XXVIIIss).

maxima inconstantia. Et quanto maior reputatur potestas, tanto a pluribus dependet: quod etiam ad eius debilitatem pertinet; cum quod a multis dependet, destrui multipliciter possit. Non est igitur in potestate mundana summum hominis bonum.

2129. — Felicitas igitur hominis in nullo exteriori bono consistit: cum omnia exteriora bona, quae dicuntur *bona fortunae*, sub praedictis (a cap. 28) contineantur.

CAPÍTULO XXXII
A FELICIDADE NÃO CONSISTE NOS BENS CORPÓREOS

1. Depreende-se, por analogia, do exposto que o sumo bem do homem não está nos bens corpóreos, como são a saúde, a beleza e a robustez. Ora, essas coisas são comuns aos bons e aos maus; são instáveis e não se subordinam à vontade.

2. Além disso, a alma é melhor que o corpo, porque o corpo não vive e não possui os bens supra mencionados senão mediante a alma. Ora, o bem da alma, como o conhecimento intelectivo e coisas semelhantes, é melhor que o bem do corpo. Logo, o bem do corpo não é o sumo bem do homem.

3. Além disso, os bens corpóreos são comuns aos homens e aos animais. Ora, o bem da felicidade é próprio do homem. Logo, nos bens corpóreos não está a felicidade humana.

4. Além disso, muitos animais são superiores ao homem, quanto aos bens corpóreos, pois alguns são mais velozes, mais fortes, etc. Se, pois, nestes bens estivesse o sumo bem do homem, o homem não seria o animal mais perfeito, o que é evidentemente falso. A felicidade humana, portanto, não consiste nos bens corpóreos.

CAP. XXXII. - QUOD FELICITAS NON CONSISTIT IN BONIS CORPORIS.

LOCI CONGR. - IV *Sent.* dist. 49, q. 1, a. 1, q.la 1; I-II, q. 2, a. 5; I *Ethic.* lect. 10 (122, 123-124); *Comp.* II, cap. 9 (576).

2130. — QUOD autem nec in corporis bonis, cuiusmodi sunt sanitas, pulchritudo et robur, sit hominis summum bonum, per similia manifeste apparet. Haec enim etiam bonis et malis communia sunt; et instabilia sunt; et voluntati non subiacent.

2131. — Praeterea. Anima est melior corpore, quod non vivit, nec praedicta bona habet, nisi per animam. Bonum igitur animae, sicut intelligere et alia huiusmodi, est melius quam bonum corporis. Non est igitur corporis bonum summum hominis bonum.

2132. — Adhuc. Haec bona sunt homini et aliis animalibus communia. Felicitas autem est proprium hominis bonum. Non est igitur in praemissis bonis hominis felicitas.

2133. — Amplius. Multa animalia, quantum ad bona corporis, sunt homine potiora: quaedam enim sunt velociora homine, quaedam robustiora, et sic de aliis. Si igitur in his esset summum hominis bonum, non esset homo optimum animalium: quod patet esse falsum. Non est igitur felicitas humana in bonis corporis consistens.

CAPÍTULO XXXIII
A FELICIDADE HUMANA NÃO ESTÁ NA PARTE SENSITIVA

1. Depreende-se do exposto que o sumo bem do homem não está na sua parte sensitiva, pois esses bens são também comuns ao homem e aos animais.

2. Além disso, o intelecto é melhor que os sentidos. Por isso, o bem do intelecto é melhor que o bem dos sentidos. Logo, o sumo bem do homem não consiste nos sentidos.

3. Além disso, os máximos deleites sensíveis estão nos prazeres trazidos pelos alimentos e pelo sexo, e neles deveria estar o sumo bem, se devesse estar na parte sensitiva. Mas nesta não está o sumo bem. Logo, o sumo bem do homem não está em parte sensitiva.

CAP. XXXIII. - QUOD FELICITAS HUMANA NON CONSISTIT IN SENSU.

LOCI CONGR. - I-II, q. 2, a. 6; q. 3, a. 3; I *Ethic.* lect. 10 (125); *Comp.* II, cap. 9 (577).

2134. — PER eadem etiam apparet quod neque summum hominis bonum est in bonis sensitivae partis. Nam haec etiam bona sunt homini et aliis animalibus communia.

2135. — Item. Intellectus est melior sensu. Bonum igitur intellectus est melius quam bonum sensus. Non igitur summum hominis bonum in sensu consistit.

2136. — Adhuc. Maximae delectationum secundum sensum sunt in cibis et venereis, in quibus oporteret esse summum bonum, si in sensu esset. Non est autem in his. Non est igitur in sensu summum hominis bonum.

2137. — Amplius. Sensus diliguntur propter utilitatem, et propter cognitionem. Tota autem utilitas sensuum ad corporis bona refertur. Cognitio autem sensus ad intellectivam ordinatur: unde animalia intellectu carentia non delectantur in sentiendo nisi per comparationem ad utilitatem ad corpus pertinentem, secundum quod per sensus cognitionem consequuntur cibos vel venerea. Non est igitur in parte sensitiva summum hominis bonum, quod est felicitas.

4. Além disso, os sentidos são amados devido à sua utilidade e por causa do conhecimento que trazem. Ora, toda utilidade dos sentidos destina-se aos bens corpóreos. Com efeito, o conhecimento próprio dos sentidos destina-se ao conhecimento intelectivo. Por isso, os animais, que não têm intelecto, só se deleitam sensivelmente devido à utilidade corpórea, enquanto pelo conhecimento sensitivo buscam os alimentos e os prazeres sensíveis. Logo, o sumo bem do homem, que é a felicidade, não está na parte sensitiva.

CAP. XXXIV. - QUOD ULTIMA HOMINIS FELICITAS NON CONSISTIT IN ACTIBUS VIRTUTUM MORALIUM.

LOCI CONGR. - *Matth.* V (407); I-II, q. 2, a. 7; q. 69, a. 3; I *Ethic.* lect. 10 (126); X, lect. 12 (2111-2113).

2138. — APPARET autem quod nec in operationibus moralibus consistit ultima felicitas hominis.

2139. — Felicitas enim humana non est ad ulteriorem finem ordinabilis, si sit ultima. Omnes autem operationes morales sunt ordinabiles ad aliquid aliud. Quod patet ex his quae inter eas sunt praecipuae. Operationes enim fortitudinis quae sunt in rebus bellicis, ordinantur ad victoriam et ad pacem: stultum enim esset propter se tantum bellare. Similiter operationes iustitiae ordinantur ad pacem inter homines servandam, per hoc quod unusquisque quiete quod suum est possidet. Et similiter patet in omnibus aliis. Non est igitur in operationibus moralibus ultima hominis felicitas.

2140. — Adhuc. Virtutes morales ad hoc sunt ut per eas conservetur medium in passionibus intrinsecis et exterioribus rebus. Non est autem possibile quod modificatio passionum vel rerum exteriorum sit ultimus finis humanae vitae: cum ipsae passiones et exteriores res sint ad aliud ordinabiles. Non est igitur possibile quod in actibus virtutum moralium sit ultima hominis felicitas.

2141. — Amplius. Cum homo sit homo ex eo quod est rationem habens, oportet quod proprium eius bonum, quod est felicitas, sit secundum id quod est proprium rationi. Magis autem est proprium rationis quod ipsa in se habet, quam quod in alio facit. Cum igitur bonum moralis virtutis sit quoddam a ratione in rebus aliis a se institutum, non poterit esse optimum hominis, quod est felicitas: sed magis bonum quod est in ipsa ratione situm.

2142. — Item. Ostensum est supra (cap. 19) quod finis omnium rerum ultimus est assimilari ad Deum. Illud igitur secundum quod homo maxime assimilatur Deo, erit eius felicitas. Hoc autem non est secundum actus morales: cum tales actus Deo attribui non possint nisi metaphorice; non enim Deo

CAPÍTULO XXXIV
A FELICIDADE ÚLTIMA DO HOMEM NÃO CONSISTE NOS ATOS DAS VIRTUDES MORAIS

1. Depreende-se ainda do exposto que a última felicidade do homem não consiste nas ações morais.

Com efeito, se o último fim for a felicidade, ela não se ordena a outro fim. Ora, todas as ações morais estão ordenadas para outra coisa. Pode-se verificar isso nas que entre elas são as principais. Assim, as ações da fortaleza, existentes nas coisas militares, ordenam-se para a vitória e para a paz, até porque seria tolice fazer a guerra pela guerra (X Ética 7, 1177b; Cmt 11, 2100). Igualmente as ações da justiça ordenam-se para a manutenção da paz entre os homens, para que cada um possua tranqüilamente o que é seu. E coisa semelhante acontece com as demais virtudes morais. Logo, a felicidade última do homem não está nos atos morais.

2. Além disso, as virtudes morais têm por finalidade a moderação das paixões interiores e do uso das coisas exteriores. Ora, não é possível que a moderação das paixões e do uso das coisas exteriores seja o fim último da vida humana, pois as paixões e as coisas exteriores referem-se a outras coisas. Logo, não é possível que a felicidade última do homem esteja nos atos das virtudes morais.

3. Além disso, porque o homem é homem por causa da razão, é necessário que o bem que lhe é próprio, que é a felicidade, seja segundo a razão. Ora, é mais próprio da razão o que ela tem em si mesma do que aquilo que faz em outro. Por isso, como o bem da virtude moral é algo que a razão estabelece em outras coisas, isto não pode ser o melhor para o homem, ou seja, não pode ser sua felicidade. Esta consiste antes no bem posto na razão.

4. Além disso, foi acima demonstrado que o fim último de todas as coisas é assemelharem-se elas a Deus (c. XIX). Por isso, aquilo segundo o qual o homem ao máximo se assemelha a Deus será a felicidade do homem. Mas essa semelhança não pode ser segundo os atos morais. Ora, esses atos atribuem-se a Deus metaforicamente, pois não é próprio a Deus ter paixões e coisas semelhantes que sejam objetos dos atos morais. Logo, a felicidade última do homem, isto é, o seu fim último, não deve consistir nos atos morais.

5. Além disso, a felicidade é o bem próprio do homem. Por isso, deve-se procurar a felicidade última do homem naquele bem, que entre todos os bens humanos e com relação aos demais animais é o mais próprio do homem. Mas este não pode ser ato das virtudes morais, até porque alguns animais de certo modo participam da liberalidade e da fortaleza. Porém, nenhum animal participa da ação intelectual. Logo, a felicidade última do homem não está nos atos morais.

2143. — Praeterea. Felicitas est proprium hominis bonum. Illud igitur quod est maxime proprium hominis inter omnia bona humana respectu aliorum animalium, est in quo quaerenda est eius ultima felicitas. Huiusmodi autem non est virtutum moralium actus: nam aliqua animalia aliquid participant vel liberalitatis vel fortitudinis; intellectualis autem actionis nullum animal aliquid participat. Non est igitur ultima hominis felicitas in actibus moralibus.

CAPÍTULO XXXV
A FELICIDADE ÚLTIMA DO HOMEM NÃO ESTÁ NO ATO DA PRUDÊNCIA

CAP. XXXV. - QUOD ULTIMA FELICITAS NON SIT IN ACTU PRUDENTIAE.

LOCI CONGR. - II *Sent.* dist. 41, q. 1, a. 1; IV, dist. 49, q. 1, a. 1, q.la 3; I-II, q. 2, a. 7; q. 3, a. 5; q. 57, a. 5; VI *Ethic.* lect. 10 (1267); X, lect. 12 (2111, 2114, 2115); *Comp.* II, cap. 9 (578).

1. Depreende-se também do exposto, que nem o ato da prudência é a felicidade útima do homem.

Com efeito, o ato da prudência refere-se apenas ao que pertence às virtudes morais. Ora, a felicidade última do homem não está nas virtudes morais (c. prec.). Logo, nem no ato da prudência.

2144. — Ex hoc etiam apparet quod neque in actu prudentiae est ultima hominis felicitas.

2145. — Actus enim prudentiae est solum circa ea quae sunt moralium virtutum. Non est autem in actibus moralium virtutum ultima hominis felicitas (cap. praec.). Neque igitur in actu prudentiae.

2. Além disso, a felicidade última do homem está na sua mais excelente operação. Ora, a mais excelente operação do homem, segundo aquilo que a este é próprio, está na relação com objetos perfeitíssimos. Mas os atos da prudência não se referem aos objetos perfeitíssimos do intelecto e da razão, pois não se referem ao necessário, mas às ações contingentes (VI Ética 6, 1140b; Cmt 5, 1177). Logo, a felicidade última do homem não está nos atos da prudência.

2146. — Adhuc. Ultima felicitas hominis est in optima hominis operatione. Optima autem hominis operatio, secundum id quod est proprium hominis, est in comparatione ad perfectissima obiecta. Operatio autem prudentiae non est circa obiecta perfectissima intellectus vel rationis: non enim est circa necessaria, sed circa contingentia operabilia. Non est igitur in eius operatione ultima hominis felicitas.

3. Além disso, o que se ordena para outra coisa como para seu fim não é a felicidade última do homem. Ora, os atos da prudência ordenam-se para outra coisa, como para seu fim, tanto porque todo conhecimento prático, no qual se inclui a prudência, ordena-se para a operação; como porque a prudência encaminha corretamente o homem para a escolha do que conduz ao fim, como diz Aristóteles (VI Ética 13, 1145a; Cmt 11, 1289). Logo, não está na operação da prudência a felicidade última do homem.

2147. — Amplius. Quod ordinatur ad alterum sicut ad finem, non est ultima hominis felicitas. Operatio autem prudentiae ordinatur ad alterum sicut ad finem: tum quia omnis practica cognitio, sub qua continetur prudentia, ordinatur ad operationem; tum etiam quia prudentia facit hominem bene se habere in his quae sunt ad finem eligenda, sicut patet per ARISTOTELEM, in VI *Ethicorum*. Non est igitur in operatione prudentiae ultima hominis felicitas.

4. Além disso, os animais irracionais não participam de modo algum da felicidade como o prova Aristóteles (I Ética 10, 1099b; Cmt 14, 175). Mas alguns deles participam de certo modo da prudência, como também ele afirma (I Metafísica 1, 980a-b; Cmt 1, 10ss). Logo, a felicidade última do homem não consiste nos atos da prudência.

2148. — Item. Animalia irrationabilia non participant aliquid felicitatis: sicut probat ARISTOTELES in I *Ethicor.*. Participant autem quaedam eorum aliquid prudentiae: ut patet per eundem in I *Metaphysicae*. Igitur felicitas non consistit in operatione prudentiae.

CAP. XXXVI. - QUOD FELICITAS NON CONSISTIT IN OPERATIONE ARTIS.

LOCI CONGR. - I-II, q. 2, a. 5; q. 57, a. 3; IX *Metaphys.* lect. 8 (1862-1865); II *Ethic.* lect. 4 (282, 284); VI, lect. 3 (1151, 1153, 1154-1155).

2149. — PATET etiam quod neque in operatione artis.

2150. — Quia etiam artis cognitio practica est. Et ita ad finem ordinatur, et ipsa non est ultimus finis.

2151. — Praeterea. Operationum artis fines sunt artificiata. Quae non possunt esse ultimus finis humanae vitae: cum magis nos sumus fines omnium artificialium; omnia enim propter hominis usum fiunt. Non potest igitur in operatione artis esse ultima felicitas.

CAPÍTULO XXXVI
A FELICIDADE NÃO CONSISTE NA ATIVIDADE ARTÍSTICA

1. Fica também claro que a felicidade não está na atividade artística, porque o conhecimento artístico é também conhecimento prático. Assim sendo, ordena-se para o fim, e não constitui o fim último.

2. Além disso, o fim das atividades artísticas são as obras de arte. Ora, estas não podem ser o fim último da vida humana, até porque nós é que somos o fim delas, sendo todas feitas para o uso do homem. Logo, a felicidade última não pode estar na atividade artística.

CAP. XXXVII. - QUOD ULTIMA FELICITAS HOMINIS CONSISTIT IN CONTEMPLATIONE DEI.

LOCI CONGR. - *Matth.* V (404, 407); *Psal.* 32, l: Beata; I *Regim.* cap. 9 (784); I-II, q. 2, a. 8; q. 3, a. 6; II-II, q. 182, a. 1; X *Ethic.* lect. 10 (2086-2097), 11 (2098-2110), 12 (2117-2125), 13 (2133-2135).

2152. — SI igitur ultima felicitas hominis non consistit in exterioribus, quae dicuntur bona fortunae; neque in bonis corporis; neque in bonis animae quantum ad sensitivam partem; neque quantum ad intellectivam secundum actum moralium virtutum; neque secundum intellectuales quae ad actionem pertinent, scilicet artem et prudentiam: relinquitur quod ultima hominis felicitas sit in contemplatione veritatis.

2153. — Haec enim sola operatio hominis est sibi propria; et in ea nullo modo aliquod aliorum animalium communicat.

2154. — Haec etiam ad nihil aliud ordinatur sicut ad finem: cum contemplatio veritatis propter seipsam quaeratur.

2155. — Per hanc etiam operationem homo suis superioribus coniungitur per similitudinem: quia haec tantum de operationibus humanis in Deo et in substantiis separatis est.

2156. — Hac etiam operatione ad illa superiora contingit, cognoscendo ipsa quocumque modo.

2157. — Ad hanc etiam operationem sibi homo magis est sufficiens: utpote ad eam in parum auxilio exteriorum rerum egens.

2158. — Ad hanc etiam omnes aliae humanae operationes ordinari videntur sicut ad finem. Ad perfectionem enim contemplationis requiritur incolumitas corporis, ad quam ordinantur artificialia omnia quae sunt necessaria ad vitam. Requiritur etiam quies a perturbationibus passionum, ad quam pervenitur per virtutes morales et per prudentiam; et quies ab exterioribus perturbationibus, ad quam ordinatur totum regimen vitae civilis. Ut sic, si recte considerentur, omnia humana officia servire videantur contemplantibus veritatem.

2159. — *a*) Non est autem possibile quod ultima hominis felicitas consistat in contemplatione quae est secundum intellectum principiorum, quae est imperfectissima, sicut maxime universalis, rerum cognitionem in po-

CAPÍTULO XXXVII
A FELICIDADE ÚLTIMA DO HOMEM CONSISTE NA CONTEMPLAÇÃO DE DEUS

1. Se, pois, a felicidade última do homem não consiste nas coisas exteriores ditas bens da fortuna, nem nos bens corpóreos, nem nos bens da parte sensitiva da alma, nem na parte intelectiva referente às virtudes morais, nem nas virtudes intelectuais ativas, a saber, na prudência e na arte; de tudo isso resulta que a felicidade última do homem está na contemplação da verdade. Aliás, essa é a única atividade própria do homem, e dela de nenhum modo outro animal participa. Esta atividade não se ordena a coisa alguma como fim, porque a contemplação da verdade é procurada por si mesma. Por esta operação o homem se une por semelhança aos seres superiores, porque, entre as atividades humanas, ela é a única que se encontra em Deus e nas substâncias separadas. Por ela, também o homem se aproxima dos entes superiores, conhecendo-os de algum modo. Ademais, o homem é mais que suficiente em si mesmo para realizar esta atividade, porque, para tal, muito pouco precisa das coisas exteriores. Finalmente, é visível que as demais operações humanas para ela se dirigem como para o fim. Com efeito, para a perfeita contemplação é necessária a incolumidade corpórea, e para esta se ordenam todos os utensílios necessários à vida. Também requer a contemplação a tranqüilidade sem as perturbações passionais, à qual se chega pelas virtudes morais e pela prudência, bem como a tranqüilidade que afasta as perturbações exteriores, para a qual se ordena todo o regime da vida social.

E assim, vendo-se bem a realidade, verifica-se que todas as atividades humanas servem à contemplação da verdade.

2. Porém, é impossível que a felicidade última do homem consista na contemplação que tem por objeto a inteligência dos princípios. Esta, por ser universal ao extremo, é imperfeitíssima, e contém em potência o conhecimento das coisas. E, ainda, é o princípio e não o

fim do trabalho intelectual, que nos vem da própria natureza e não do trabalho intelectual que busca a verdade. Nem é também a contemplação que tem por objeto a ciência das coisas inferiores, porque a felicidade deve estar em uma operação do intelecto que se refira aos inteligíveis mais elevados. Resulta, pois, que a felicidade última do homem consiste na contemplação da sabedoria, cujo objeto são as coisas divinas.

3. Depreende-se daí também que, considerando-se por indução o que acima foi provado por dedução (c. XXV), a última felicidade do homem não consiste senão na contemplação de Deus.

tentia continens; et est principium, non finis humani studii, a natura nobis proveniens, non secundum studium veritatis.

b) Neque etiam secundum scientias quae sunt de rebus infimis: cum oporteat felicitatem esse in operatione intellectus per comparationem ad nobilissima intelligibilia.

c) Relinquitur igitur quod in contemplatione sapientiae ultima hominis felicitas consistat, secundum divinorum considerationem.

2160. — Ex quo etiam patet inductionis via quod supra (cap. 25) rationibus est probatum, quod ultima felicitas hominis non consistit nisi in contemplatione Dei.

CAPÍTULO XXXVIII
A FELICIDADE HUMANA NÃO CONSISTE NO CONHECIMENTO GERAL DE DEUS QUE MUITOS TÊM

1. Resta agora saber em qual conhecimento de Deus consiste a felicidade última da substância intelectual.

Com efeito, há um certo conhecimento de Deus, comum e confuso, que quase todos os homens possuem, seja porque o conhecimento de Deus é evidente por si mesmo, como o são os demais princípios demonstrativos, como alguns afirmam, segundo foi dito acima (l. I, c. X); seja porque, e isto parece ser mais razoável, o homem pode pela razão natural chegar imediatamente a certo conhecimento de Deus. Com efeito, vendo os homens o curso das coisas seguir uma certa ordem e como uma ordenação não existe sem um ordenador, em geral eles percebem que há um ordenador das coisas que vemos. No entanto, por essa consideração comum não se sabe imediatamente quem é, qual é ou se é um só o ordenador da natureza. Assim, por exemplo, ao vermos um homem mover-se e realizar algumas operações, concluímos que há nele uma certa causa das operações não existente nas outras coisas, e a esta causa chamamos alma. Contudo, ainda não sabemos o que é a alma, se é corpo ou como produz as mencionadas operações.

Por certo não é possível que esse conhecimento de Deus seja suficiente para a felicidade, pois a operação daquele que é feliz deve ser sem defeitos, e esse conhecimento é ainda cheio de defeitos.

Ora, alguns não acreditam haver outro ordenador do mundo senão os corpos celestes e, por isso, chamaram-nos deuses. Outros, indo mais além, pensaram que os próprios elementos, e o que por eles fora gerado, eram deuses, acreditando que os movimentos e operações naturais que possuem não vieram de outro ordenador, mas os próprios elementos ordenam as outras coisas. Outros, finalmente, pensando que os atos humanos só se subordinassem à ordenação feita pelo homem, afirmaram que os homens que ordenam a outros são deuses. Logo, este conhecimento de Deus não é suficiente para a felicidade.

CAP. XXXVIII. - QUOD FELICITAS HUMANA NON CONSISTIT IN COGNITIONE DEI QUAE COMMUNITER HABETUR A PLURIBUS.

LOCI CONGR. - I, q. 2, a. 1 ad 1; II-II, q. 2, a. 4; q. 180, a. 4; *Symb.* art. 1 (869-870, 873-876, 877); *Comp.* II, cap. 8 (569).

2161. — INQUIRENDUM autem relinquitur in quali Dei cognitione ultima felicitas substantiae intellectualis consistit. Est enim quaedam communis et confusa Dei cognitio, quae quasi omnibus hominibus adest: sive hoc sit per hoc quod Deum esse sit per se notum, sicut alia demonstrationis principia, sicut QUIBUSDAM videtur, ut in primo libro (cap. 10) dictum est; sive, quod magis verum videtur, quia naturali ratione statim homo in aliqualem Dei cognitionem pervenire potest. Videntes enim homines res naturales secundum ordinem certum currere; cum ordinatio absque ordinatore non sit, percipiunt, ut in pluribus, aliquem esse ordinatorem rerum quas videmus. Quis autem, vel qualis, vel si unus tantum est ordinator naturae, nondum statim ex hac communi consideratione habetur: sicut, cum videmus hominem moveri et alia opera agere, percipimus ei inesse quandam causam harum operationum quae aliis rebus non inest, et hanc causam *animam* nominamus; nondum tamen scientes quid sit anima, si est corpus, vel qualiter operationes praedictas efficiat.

2162. — Non est autem possibile hanc cognitionem Dei ad felicitatem sufficere.

2163. — *a*) Felicis enim operationem oportet esse absque defectu. Haec autem cognitio est multorum errorum admixtionem suscipiens.

b) QUIDAM enim rerum mundanarum non alium ordinatorem esse crediderunt quam corpora caelestia: unde corpora caelestia deos esse dixerunt.

c) QUIDAM vero ulterius ipsa elementa et quae ex eis generantur: quasi aestimantes motus et operationes naturales quas habent, non ab alio ordinatore eis inesse, sed ab eis alia ordinari.

d) QUIDAM vero, humanos actus non alicuius ordinationi subesse credentes nisi humanae, homines qui alios ordinant, deos esse dixerunt.

e) Ista igitur Dei cognitio non sufficit ad felicitatem.

2164. — Amplius. Felicitas est finis humanorum actuum. Ad praedictam autem cognitionem non ordinantur humani actus sicut ad finem: immo quasi statim a principio omnibus adest. Non igitur in hac Dei cognitione felicitas consistit.

2165. — Item. Nullus propter hoc vituperabilis apparet quia felicitate careat: quinimmo carentes ea et in ipsam tendentes laudantur. Ex hoc autem quod praedicta Dei cognitione aliquis caret, maxime vituperabilis apparet: designatur enim per hoc maxime hominis stoliditas, quod tam manifesta Dei signa non percipit; sicut stolidus reputaretur qui, hominem videns, eum habere animam non comprehenderet. Unde et in *Psalmo* dicitur: *Dixit insipiens in corde suo: Non est Deus*. Non est igitur haec Dei cognitio quae ad felicitatem sufficiat.

2166. — Amplius. Cognitio quae habetur de re tantum in communi, non secundum aliquid sibi proprium, est imperfectissima, sicut cognitio quae haberetur de homine ex hoc quod movetur: est enim huiusmodi cognitio per quam res cognoscitur in potentia tantum; propria enim in communibus potentia continentur. Felicitas autem est operatio perfecta; et summum hominis bonum oportet esse secundum id quod est actu, et non secundum quod est potentia tantum; nam potentia per actum perfecta habet boni rationem. Non est igitur praemissa Dei cognitio ad felicitatem nostram sufficiens.

2. Além disso, a felicidade é o fim dos atos humanos. Ora, os atos humanos não se ordenam para a conhecimento supra-mencionado como para o fim, até porque desde o início todos o possuem quase imediatamente. Logo, a felicidade não consiste neste conhecimento de Deus.

3. Além disso, ninguém é repreendido porque não é feliz. Pelo contrário, são louvados os que não possuindo a felicidade a buscam. No entanto, alguém que não tenha o conhecimento supra mencionado de Deus é repreendido fortemente e com veemência, porque manifesta uma extrema estupidez ao não perceber os evidentes sinais de Deus. Assim também, por exemplo, dizemos ser estúpido quem vê o homem e não percebe que ele possui uma alma. Por isso, diz o Salmo: *Diz o estúpido em seu coração: não há Deus* (Sl 13,1). Logo, este não é o conhecimento de Deus suficiente para a felicidade.

4. Além disso, o conhecimento comum que se tem de uma coisa, não segundo o que ela tem de próprio, é imperfeitíssimo, assim como seria o conhecimento de homem fundado exclusivamente no fato de que se move. Por este conhecimento só conhecemos potencialmente as coisas, porque o próprio está contido no comum. Ora, felicidade é uma operação perfeita, e, por isso, o sumo bem do homem deve estar numa coisa em ato, e não somente em potência. E ainda, só a potência reduzida a ato tem a razão do bem. Logo, o supra mencionado conhecimento de Deus não é suficiente para a felicidade.

CAP. XXXIX. - Quod felicitas humana non consistit in cognitione Dei quae habetur per demonstrationem.

Loci congr. - *Matth.* V (408); XI (960); *Ioan.* VI, lect. 1 (854); I *Cor.* 1, lect. 3 (43, 55); *Colos.* II, lect. 2 (93-94); *Nom.* I, lect. 1 (6); *Causis*, lect. 1; I, q. 12, a. 12; I-II, q. 66, a. 5 ad 2; II-II, q. 45, a. 4 ad 1; *Comp.* II, cap. 9 (581).

2167. — Rursus, est quaedam alia Dei cognitio, altior quam praemissa, quae de Deo per demonstrationem habetur, per quam magis ad propriam ipsius cognitionem acceditur: cum per demonstrationem removeantur ab eo multa, per quorum remotionem ab aliis discretus intelligitur. Ostendit enim demonstratio Deum esse immobilem, aeternum, incorporeum, omnino simplicem, unum, et alia huiusmodi, quae in libro primo de Deo ostendimus. Ad propriam autem alicuius rei cognitionem pervenitur non solum per affirmationes, sed etiam per negationes: sicut enim proprium hominis est esse animal rationale, ita proprium eius est non esse inanimatum neque irrationale. Sed hoc interest inter utrumque cognitionis propriae modum, quod, per affirmationes propria cognitione de re habita, scitur quid est res, et quomodo ab aliis separatur: per negationes autem habita propria cognitione de re, scitur quod est ab aliis discreta, tamen quid sit remanet ignotum. Talis autem est propria cognitio quae de Deo habetur per demonstrationes. Non est autem nec ista ad ultimam hominis felicitatem sufficiens.

2168. — Ea enim quae sunt alicuius speciei, perveniunt ad finem illius speciei ut in

CAPÍTULO XXXIX
A FELICIDADE NÃO CONSISTE NO CONHECIMENTO DE DEUS PROVENIENTE DE DEMONSTRAÇÃO

1. Há, ainda, um outro conhecimento de Deus mais elevado que os precedentes: o que se tem por via de demonstração. Por ele chega-se a um conhecimento mais apropriado de Deus, porque, pela demonstração, removem-se de Deus muitas coisas. Sendo estas removidas, tem-se um conhecimento de Deus mais distinto das outras coisas.

Com efeito, pela demonstração se conhece Deus imóvel, eterno, incorpóreo, absolutamente simples, uno etc., conforme foi demonstrado a seu respeito, no livro I. Ora, não se chega ao conhecimento próprio das coisas só por meio de afirmações, mas, também, por negações. Assim, como é próprio do homem, ser animal racional, também lhe é próprio não ser inanimado, nem irracional. Mas estes dois conhecimentos se diferenciam, porque, pelas afirmações do conhecimento próprio de uma coisa, sabe-se o que ela é e como se distingue das outras. Pelas negações do conhecimento próprio de uma coisa, sabe-se que ela se distingue das outras, mas permanece desconhecido o que ela é. Este é o conhecimento demonstrativo que temos de Deus. Por conseguinte, nem ele é suficiente para a felicidade última do homem.

Com efeito, as coisas que pertencem a uma espécie alcançam o fim da espécie na maioria das vezes, pois, as

coisas naturais sempre ou quase sempre acontecem, mas, devido a alguma corrupção, às vezes falham. Ora, a felicidade é o fim da espécie humana, pois todos os homens naturalmente a desejam. Por isso, a felicidade é um bem comum, possível de ser alcançada por todos os homens, a não ser que alguns fiquem *privados* por algum impedimento (I Ética 9, 1099b; Cmt 13, 163). Ora, poucos atingem este conhecimento de Deus por via de demonstração devido aos impedimentos que a ele surgem, segundo dissemos (l. I, c. IV). Logo, este conhecimento não constitui essencialmente a felicidade humana.

2. Além disso, ser em ato é o fim do existente em potência, como se depreende do que foi dito (cc. XX-XXII). Por isso, a felicidade que é o fim último é um ato ao qual não se une outra potência para ato últerior. Ora, o conhecimento de Deus por via de demonstração permanece ainda em potência para um conhecimento ulterior de Deus ou ao menos superior. Assim é que os pensadores posteriores esforçaram-se para acrescentar algo ao conhecimento divino recebido dos pensadores mais antigos que eles. Logo, tal conhecimento não é a felicidade última.

3. Além disso, a felicidade exclui toda miséria, porque ninguém pode ser, ao mesmo tempo, miserável e feliz. Ora, o engano e o erro são parte considerável da miséria, e disto todos naturalmente fogem. No entanto, ao supracitado conhecimento de Deus pode-se acrescentar muitos erros. Isto se vê em muitos que conheceram algo de verdadeiro a respeito de Deus por via de demonstração, mas que continuando as suas especulações, ao lhes falhar a demonstração, caíram em muitos erros. Se, no entanto, alguns houve que encontraram algo de verdadeiro em Deus por via de demonstração sem caírem em erros, verifica-se que são muito poucos. Ora, este conhecimento não se concilia com a felicidade, que é o fim comum de todos. Logo, a felicidade última do homem não está nele.

4. Além disso, a felicidade consiste numa operação perfeita. Ora, para a perfeição do conhecimento deve haver a certeza. Daí, nós não dizemos que conhecemos uma coisa, senão, quando é impossível ela ser de outra maneira, como ensina o Filósofo (I Ética 9, 1099b; Cmt 13, 163). Mas o supramencionado conhecimento tem muito de incerteza, o que se verifica pelas diversas doutrinas a respeito de Deus, por parte dos que tentavam encontrar a Deus por via de demonstração. Logo, a felicidade última não está neste conhecimento.

5. Além disso, tendo a vontade alcançado seu fim último, aquieta-lhe o desejo. Ora, o fim último de todo conhecimento humano é a felicidade. Por isso, a felicidade só está essencialmente naquele conhecimento de Deus, que, uma vez possuído, não se deseja mais algum outro. Ora, este não é o conhecimento que os filósofos puderam ter de Deus por via de demonstração, porque, possuindo-o, desejamos conhecer ainda outras coisas, que por aquele conhecimento não foram atingidas. Logo, a felicidade não está neste conhecimento a respeito de Deus. (I Ética 9, 1099b; Cmt 13, 163).

6. Além disso, o fim de todo existente em potência é ser reduzido a ato, e, para este fim, ele tende pelo mo-

pluribus: ea enim quae sunt a natura, sunt semper vel in pluribus, deficiunt autem in paucioribus propter aliquam corruptionem. Felicitas autem est finis humanae speciei: cum omnes homines ipsam naturaliter desiderent. Felicitas igitur est quoddam commune bonum possibile provenire omnibus hominibus, nisi accidat aliquibus impedimentum quo sint *orbati*. Ad praedictam autem cognitionem de Deo habendam per viam demonstrationis pauci perveniunt, propter impedimenta huius cognitionis, quae in principio Libri (*lib.* I, cap. 4) tetigimus. Non est igitur talis Dei cognitio essentialiter ipsa humana felicitas.

2169. — Adhuc. Esse in actu est finis existentis in potentia, ut ex praemissis (capp. 20, 22) patet. Felicitas igitur, quae est ultimus finis, est actus cui non adiungitur potentia ad ulteriorem actum. Talis autem cognitio per viam demonstrationis de Deo habita remanet adhuc in potentia ad aliquod ulterius de Deo cognoscendum, vel eadem nobiliori modo: posteriores enim conati sunt aliquid ad divinam cognitionem pertinens adiungere his quae a prioribus invenerunt tradita. Non est igitur talis cognitio ultima humana felicitas.

2170. — Amplius. Felicitas omnem miseriam excludit: nemo enim simul miser et felix esse potest. Deceptio autem et error magna pars miseriae est: hoc est enim quod omnes naturaliter fugiunt. Praedictae autem cognitioni quae de Deo habetur, multiplex error adiungi potest: quod patet in multis qui aliqua vera de Deo per viam demonstrationis cognoverunt, qui, suas aestimationes sequentes, dum demonstratio eis deesset, in errores multiplices inciderunt. Si autem aliqui fuerunt qui sic de divinis veritatem invenerunt demonstrationis via quod eorum aestimationi nulla falsitas adiungeretur, patet eos fuisse paucissimos: quod non congruit felicitati, quae est communis finis. Non igitur est in hac cognitione de Deo ultima hominis felicitas.

2171. — Praeterea. Felicitas in operatione perfecta consistit. Ad perfectionem autem cognitionis requiritur certitudo: unde scire aliter non dicimur nisi cognoscamus quod impossibile est aliter se habere, ut patet in I *Posteriorum*. Cognitio autem praedicta multum incertitudinis habet, quod demonstrat diversitas sententiarum de divinis eorum qui haec per viam demonstrationis invenire conati sunt. Non est igitur in tali cognitione ultima felicitas.

2172. — Item. Voluntas cum consecuta fuerit ultimum finem, quietatur eius desiderium. Ultimus autem finis omnis cognitionis humanae est felicitas. Illa igitur cognitio Dei essentialiter est ipsa felicitas, qua habita non restabit alicuius scibilis desideranda cognitio. Talis autem non est cognitio quam philosophi per demonstrationes de Deo habere potuerunt: quia adhuc, illa cognitione habita, alia desideramus scire, quae per hanc cognitionem nondum sciuntur. Non est igitur in tali cognitione Dei felicitas.

2173. — Adhuc. Finis cuiuslibet existentis in potentia est ut ducatur in actum: ad hoc

enim tendit per motum, quo movetur in finem. Tendit autem unumquodque ens in potentia ad hoc quod sit actu secundum quod est possibile. Aliquid enim est existens in potentia cuius tota potentia potest reduci in actum: unde huius finis est ut totaliter in actum reducatur; sicut grave, extra medium existens, est in potentia ad proprium *ubi*. Aliquid vero cuius potentia tota non potest simul in actum reduci, sicut patet de materia prima: unde per suum motum appetit successive in actum diversarum formarum exire, quae sibi, propter earum diversitatem, simul inesse non possunt. Intellectus autem noster est in potentia ad omnia intelligibilia, ut in Secundo (cap. 47) dictum est. Duo autem intelligibilia possunt simul in intellectu possibili existere secundum actum primum, qui est scientia: licet forte non secundum actum secundum, qui est consideratio. Ex quo patet quod tota potentia intellectus possibilis potest reduci simul in actum. Hoc igitur requiritur ad eius ultimum finem, qui est felicitas. Hoc autem non facit praedicta cognitio quae de Deo per demonstrationem haberi potest: quia, ea habita, adhuc multa ignoramus. Non est igitur talis cognitio Dei sufficiens ad ultimam felicitatem.

vimento, pelo qual é movido para o fim. E, todo ente em potência tende para o ato, na medida do possível. Por conseguinte, há umas coisas que existem em potência podem ser totalmente reduzidas a ato. Por isso, o seu fim é serem reduzidas todas a ato, como, por exemplo, o corpo pesado, que está fora do seu centro, está em potência para o seu *lugar* próprio. Ora, há outras coisas cuja a potência toda não pode ser reduzida simultaneamente a ato, como acontece na matéria-prima. Donde, ela, pelo movimento, tender adquirir sucessivamente os atos das diversas formas. Estas formas, por serem distintas, não podem se inserir todas ao mesmo tempo. Ora, o nosso intelecto está em potência para todos os inteligíveis, como foi dito (l. II, c. XLVII). Mas dois inteligíveis podem coexistir no intelecto em ato primeiro constituindo a ciência, embora não o possam em ato segundo, o que já constitui a consideração. Donde depreende-se que toda a potência do intelecto possível pode ser simultaneamente reduzida a ato. E isto é exigido para o fim último, que é a felicidade. No entanto, o supracitado conhecimento que se tem de Deus por via demonstrativa não faz isso, porque, tendo-se este conhecimento, ignoramos ainda muitas coisas. Logo, este conhecimento que se tem de Deus por via demonstrativa não é suficiente para a felicidade última.

CAP. XL. - QUOD FELICITAS HUMANA NON CONSISTIT IN COGNITIONE DEI QUAE EST PER FIDEM.

LOCI CONGR. - *Nom.* I, lect. 1 (7-9); 2 (64-65); VII, lect. 5 (737-740); II *Cor.* V, lect. 1 (155-159), 2 (160-165); *Hebr.* XI, lect. 1 (557); I, q. 12, a. 13 ad 3, II-II, q. 2, a. 3; q. 4, a. 1; *Comp.* cap. 1 (1); II, cap. 1 (545); *infra:* 3585-3586.

2174. — EST autem et alia Dei cognitio, quantum ad aliquid superior cognitione praedicta, qua scilicet Deus ab hominibus per fidem cognoscitur. Quae quidem quantum ad hoc cognitionem quae de Deo per demonstrationem habetur, excedit, quia quaedam de Deo per fidem cognoscimus ad quae, propter sui eminentiam, ratio demonstrans pervenire non potest, sicut in principio huius Operis (*lib.* I, cap. 5) dictum est. Non est autem possibile neque in hac Dei cognitione ultimam hominis felicitatem consistere.

2175. — Felicitas enim est perfecta intellectus operatio, sicut ex dictis (cap. 25) patet. In cognitione autem fidei invenitur operatio intellectus imperfectissima quantum ad id quod est ex parte intellectus, quamvis maxima perfectio inveniatur ex parte obiecti: non enim intellectus capit illud cui assentit credendo. Non est igitur neque in hac Dei cognitione ultima hominis felicitas.

2176. — Item. Ostensum est supra (cap. 26) quod ultima felicitas non consistit principaliter in actu voluntatis. In cognitione autem fidei principalitatem habet voluntas: intellectus enim assentit per fidem his quae sibi proponuntur, quia vult, non autem ex ipsa veritatis evidentia necessario tractus. Non est igitur in hac cognitione ultima hominis felicitas.

CAPÍTULO XL
A FELICIDADE HUMANA NÃO CONSISTE NO CONHECIMENTO DE DEUS PELA FÉ

1. Há, porém, um outro conhecimento de Deus, em alguma coisa superior ao conhecimento supracitado, segundo o qual os homens conhecem a Deus pela fé.

Este conhecimento excede ao que se tem de Deus por via demonstrativa, porque, pela fé se conhece algo de Deus que, pela sua eminência, excede o conhecimento demonstrativo, como se disse no início desta obra (l. I, c. V). É também impossível que a felicidade última do homem consista neste conhecimento.

Com efeito, a felicidade consiste numa perfeita operação intelectual, como se depreende do que foi dito acima (c. XXV). Ora, no conhecimento da fé, a operação intelectual é imperfeitíssima, da parte do intelecto. Não obstante, a perfeição é máxima da parte do objeto, pois o intelecto não capta aquilo que assente ao crer. Logo, nem neste conhecimento de Deus consiste a felicidade última.

2. Além disso, foi acima demonstrado (c. XXVI) que a última felicidade do homem não consiste principalmente no ato da vontade. Ora, no conhecimento da fé a vontade tem a primazia, porque o intelecto dá assentimento de fé ao que se lhe é proposto, movido, não necessariamente pela evidência da verdade, mas porque a pessoa quer. Logo, não está neste conhecimento a felicidade última do homem.

3. Além disso, quem crê presta o assentimento às verdades que lhe são propostas por outrem, mas não as vê. Por isso, a fé é mais semelhante ao ouvir do que ao ver. Ora, ninguém creria em coisas não vistas propostas por outrem, se não supusesse que este tivesse conhecimento mais perfeito das coisas propostas que ele mesmo tem sem as ver. Por isso, ou é falso o conhecimento do crente, ou é necessário que o proponente tenham mais perfeito conhecimento das coisas propostas que ele mesmo. No entanto, se o proponente também conhece tais coisas porque as ouviu de alguém, neste processo não se pode ir ao infinito. Com efeito, se fosse possível o processo ao infinito, o assentimento de fé seria vão e incerto, porque não se chegaria a um primeiro que por si mesmo afirmasse a certeza e que desse a certeza de fé ao crente. Além disso, é impossível que o conhecimento de fé seja falso ou vão, como foi dito no início desta obra (l. I, c. VII). Por conseguinte, a felicidade não consistiria neste conhecimento se ele fosse falso e vão. Há, portanto, um conhecimento humano sobre Deus mais elevado que o da fé, quer que o próprio homem que o propõe veja imediatamente a verdade, como é o conhecimento de Cristo em quem cremos; quer que ele o tenha recebido diretamente do vidente, como cremos nos Apóstolos e nos Profetas. Mas como a felicidade humana consiste no conhecimento mais perfeito a respeito de Deus, é impossível que ela consista no conhecimento de fé.

2177. — Adhuc. Qui credit, assensum praebet his quae sibi ab alio proponuntur, quae ipse non videt: unde fides magis habet cognitionem auditui similem quam visioni. Non autem crederet aliquis non visis ab alio propositis nisi aestimaret eum perfectiorem cognitionem habere de propositis quam ipse habeat qui non videt. Aut igitur aestimatio credentis est falsa: aut oportet quod proponens habeat perfectiorem cognitionem propositorum. Quod et si ipse solum cognoscit ea quasi ab alio audiens, non potest hoc in infinitum procedere: esset enim vanus et absque certitudine fidei assensus; non enim inveniretur aliquod primum ex se certum, quod certitudinem fidei credentium afferret. Non est autem possibile fidei cognitionem esse falsam neque vanam, ut ex dictis patet in principio Libri (*lib.* I, cap. 7): et tamen, si esset falsa et vana, in tali cognitione felicitas non posset consistere. Est igitur aliqua hominis cognitio de Deo altior cognitione fidei: sive ipse homo proponens fidem immediate videat veritatem, sicut Christo credimus; sive a vidente immediate accipiat, sicut credimus Apostolis et Prophetis. Cum igitur in summa Dei cognitione felicitas hominis consistat, impossibile est quod consistat in fidei cognitione.

4. Além disso, pela felicidade, que é o fim último do homem, aquieta-se o desejo natural, e como o conhecimento de fé não aquieta o desejo, mas, antes, o excita, porque todos querem ver aquilo em que crêem, a felicidade última do homem não está no conhecimento de fé.

2178. — Amplius. Per felicitatem, cum sit ultimus finis, naturale desiderium quietatur. Cognitio autem fidei non quietat desiderium, sed magis ipsum accendit: quia unusquisque desiderat videre quod credit. Non est igitur in cognitione fidei ultima hominis felicitas.

5. Além disso, diz-se que o conhecimento de Deus é fim, enquanto nos une ao fim último das coisas, que é Deus. Ora, pelo conhecimento de fé, a verdade em que se acredita não se apresenta perfeitamente ao intelecto, porque a fé é das coisas ausentes, não das presentes. Por isso, o Apóstolo diz que *enquanto andamos na fé, estamos ausentes do Senhor* (2 Cor 5, 6). No entanto, pela fé Deus mostra-se presente ao afeto, porque, crendo em Deus, damos um assentimento da vontade, conforme está escrito: *Cristo habita pela fé em nossos corações* (Ef 3, 17). Logo, é impossível que a felicidade última consista no conhecimento da fé.

2179. — Praeterea. Cognitio de Deo dicta est finis inquantum ultimo fini rerum, scilicet Deo, coniungit. Per cognitionem autem fidei non fit res credita intellectui praesens perfecte: quia fides de absentibus est, non de praesentibus. Unde et Apostolus dicit *2 Cor.* 5, quod quandiu 7 *per fidem ambulamus*, 6 *peregrinamur a Domino*. Fit tamen per fidem Deus praesens affectui, cum voluntarie credens Deo assentiat: secundum quod dicitur *Ephes.* 3, 17, *habitare Christum per fidem in cordibus* nostris. Non est ergo possibile quod in cognitione fidei ultima felicitas humana consistat.

CAPÍTULO XLI
SE NESTA VIDA O HOMEM PODE CONHECER AS SUBSTÂNCIAS SEPARADAS PELO ESTUDO E PELA INVESTIGAÇÃO DAS CIÊNCIAS ESPECULATIVAS

CAP. XLI. - Utrum in hac vita homo possit intelligere substantias separatas per studium et inquisitionem scientiarum speculativarum.

Loci congr. - IV *Sent.* dist. 49, q. 2, a. 1: Quomodo autem (= *Suppl.* q. 92, a. 1); *ibid.* a. 7, ad 12; *Trinit.* lect. 2, q. 2 (6ª), a. 4; *Verit.* q. 18, a. 5 ad 8; *Anima,* a. 16: Unde fuit alia opinio; *Causis*, lect. 7; I, q. 88, a. 2; I *Post.* lect. 41, c: Ostendit.

1. A substância intelectual tem ainda um outro conhecimento de Deus. Foi dito (l. II, c. XCVIss), que a substância intelectual separada, ao conhecer a sua essência conhece também o que está acima e abaixo de si, segundo a maneira de sua substância. O que se faz

2180. — Habet autem et adhuc aliam cognitionem de Deo intellectualis substantia. Dictum est enim in secundo libro (capp. 96 sqq.) quod intellectualis substantia separata, cognoscendo essentiam suam, cognoscit

et quod est supra se, et quod est sub se secundum modum suae substantiae. Quod praecipue necesse est si illud quod est supra ipsam, sit causa eius: cum oporteat in effectibus similitudinem inveniri causae. Unde, cum Deus sit causa omnium substantiarum intellectualium creatarum, ut ex superioribus (*lib.* II, cap. 15) patet, necesse est quod intellectuales substantiae separatae, cognoscendo suam essentiam, cognoscant per modum visionis cuiusdam ipsum Deum: res enim illa per intellectum visionis modo cognoscitur, cuius similitudo in intellectu existit, sicut et similitudo rei corporaliter visae est in sensu videntis. Quicumque ergo intellectus apprehendit substantiam separatam cognoscendo de ea *quid est*, videt Deum altiori modo quam aliqua praedictarum cognitionum cognoscatur.

2181. — *a*) Quia ergo QUIDAM posuerunt ultimam felicitatem hominis esse in hac vita per hoc quod cognoscunt substantias separatas, considerandum est utrum homo in hac vita possit substantias separatas cognoscere. Hoc autem quaestionem habet.

b) Intellectus enim noster, secundum statum praesentem, nihil intelligit sine phantasmate, quod ita se habet ad intellectum possibilem, quo intelligimus, sicut se habent colores ad visum, ut patet ex his quae in Secundo (capp. 59, 74) tractata sunt. Si igitur per cognitionem intellectivam quae est ex phantasmatibus, possit pervenire aliquis nostrum ad intelligendas substantias separatas, possibile erit quod aliquis in hac vita intelligat ipsas substantias separatas; et per consequens, videndo ipsas substantias separatas, participabit modum illius cognitionis quo substantia separata, intelligens se, intelligit Deum. Si autem per cognitionem quae est ex phantasmatibus, nullo modo possit pervenire ad intelligendas substantias separatas, non erit possibile quod homo in statu huius vitae praedictum modum divinae cognitionis assequatur.

2182. — *a*) Quod autem ex cognitione quae est per phantasmata, ad intelligendum substantias pervenire possimus, ALIQUI diversimode posuerunt.

b) AVEMPACE namque posuit quod per studium speculativarum scientiarum possumus, ex his intellectis quae per phantasmata cognoscimus, pervenire ad intelligendas substantias separatas.

c) Possumus enim actione *intellectus extrahere quidditatem* rei cuiuslibet *habentis quidditatem* quae non est sua quidditas. Est enim intellectus natus cognoscere quamlibet quidditatem inquantum est quidditas: cum intellectus proprium obiectum sit quod quid est. Si autem illud quod primo per intellectum possibilem intelligitur, est aliquid habens quidditatem, possumus per intellectum possibilem abstrahere quidditatem illius primo intellecti; et si illa quidditas habeat quidditatem, possibile erit iterum abstrahere quidditatem illius quidditatis; et cum non sit *procedere in infinitum*, oportet quod stetur alicubi. Potest igitur *intellectus* noster *pervenire* via resolutionis *ad* cognoscendam *quidditatem non habentem* aliquam *quidditatem*. *Talis* autem *est* quidditas substantiae *separa-*

sobretudo necessário se o que está acima dela é a sua causa, porque é necessário haver nos efeitos a semelhança da causa. Por isso, sendo Deus a causa de todas as substâncias intelectuais criadas, como se depreende do que foi acima dito (l. II, c. XV), é necessário que as substâncias intelectuais separadas, ao conhecerem a sua própria essência, conheçam a Deus por uma certa visão. Com efeito, a coisa é conhecida à maneira de visão intelectual quando a sua semelhança está no intelecto, como, por exemplo, também está no sentido de quem vê a semelhança da coisa corporalmente vista. Logo, qualquer intelecto que apreende a substância separada conhece dela *o que é*, vê Deus de modo mais elevado do que o de quaisquer dos referidos conhecimentos.

Como, no entanto, alguns (cf Averrois. In III Sobre a Alma 36) afirmaram que a felicidade última do homem nesta vida está em conhecer as substâncias separadas, é preciso indagar se o homem pode conhecê-las nesta vida, o que é discutível.

Com efeito, o nosso intelecto, segundo o estado presente, não conhece coisa alguma sem os fantasmas que estão para o intelecto possível, pelo qual temos a intelecção, como as cores estão para a vista, como se depreende do que acima foi dito (l. II, cc. LIX e LXXIV). Se, pois, pelo conhecimento intelectivo que procede dos fantasmas, alguém chegar a ter intelecção das substâncias separadas, será possível também conhecê-las nesta vida. Conseqüentemente, ao vê-las, participará também do modo de visão pelo qual aquelas substâncias, ao se conhecerem, conhecem a Deus. Mas, se pelo conhecimento procedente dos fantasmas de nenhum modo pode ter intelecção das substâncias separadas, também não será possível que, no estado da vida presente, o homem atinja o referido modo de conhecer a Deus.

2. Quanto ao conhecimento proveniente dos fantasmas, se por meio deles podemos conhecer as susbtâncias, alguns o afirmam, mas de maneira diferente. Avempace afirmou que pelo exercício das ciências especulativas podemos chegar ao conhecimento intelectivo das substâncias separadas, partindo-se das intelecções vindas dos fantasmas (Id. ibid.). Podemos, pois, pela operação do intelecto abstrair a qüididade de qualquer coisa que tenha a sua qüidìdade não idêntica a si. Com efeito, o intelecto tende por natureza conhecer qüididade, enquanto qüididade, pois o seu objeto próprio é *o que a coisa é*. Por conseguinte, se aquilo que em primeiro lugar é conhecido pelo intelecto possível é algo que possui qüididade, por ele podemos abstrair a qüididade da coisa primeiramente conhecida. E se a primeira conhecida possui outra qüididade, será ainda possível abstrair dessa sua outra qüididade. Mas como é impossível proceder indefinidamente, é preciso parar em um termo. Por isso, pode o nosso intelecto chegar, por via de resolução, a conhecer *uma qüididade que não tenha outra qüididade*. Ora, assim é a qüididade da substância separada. Por conseguinte, o nosso intelecto pode, mediante o conhe-

cimento que vem das coisas sensíveis tomado das partes, chegar ao conhecimento das substâncias separadas.

3. No entanto, na demonstração de mesmo, Avempace procede por outra via, bem que semelhante. Assim é que afirma que o conceito de uma coisa, por exemplo, de um cavalo, multiplica-se numa e noutra pessoa somente pela multiplicação das espécies espirituais, que não são idênticas em pessoas diversas. Por isso, é necessário que o conceito que não se fundamenta nessas espécies seja idêntico nas diversas pessoas. Mas a qüididade do conceito naturalmente abstraído pelo intelecto, como se provou, não tem uma espécie espiritual e individual, porque a qüididade do conceito não é individual, nem espiritual, nem corpórea, porque o conceito em si mesmo é universal. Por isso, o nosso intelecto tende por natureza a conhecer a qüidade do conceito que é uno para todos, e esta é a qüididade da substância separada. Logo, o nosso intelecto naturalmente conhece as substâncias separadas.

4. Se, porém, considera-se atentamente esses argumentos, verificar-se-á que são inconsistentes.

Com efeito, sendo o conceito como tal universal, é necessário que a sua essência seja a essência de um universal, isto é, de um gênero ou de uma espécie. Ora, a essência do gênero e da espécie das coisas sensíveis, cujo conhecimento intelectivo provém dos fantasmas, compreende matéria e forma. Por conseguinte, é totalmente dissemelhante da qüididade da substância separada, que é simplesmente imaterial. Logo, não é possível que, devido ao conhecimento que se tem da coisa sensível mediante os fantasmas, se conheça a qüididade da substância separada.

5. Além disso, não são da mesma natureza a forma, que, quanto ao ser, não pode ser separada de um sujeito e a forma que, quanto ao ser, separa-se do sujeito, embora ambas conceitualmente possam ser separadas do sujeito. Com efeito, não são idênticas a natureza da grandeza e a da substância separada, a não ser que afirmemos existirem grandezas separadas intermediárias entre as idéias e as coisas sensíveis, como pensavam alguns platônicos. Ora, a qüididade do gênero ou da espécie das coisas sensíveis não pode ser separada, quanto ao ser, de determinada matéria individual, a não ser que, segundo a opinião dos platônicos, digamos que há espécies separadas das coisas, o que Aristóteles mostrou ser falso (I Metafísica 9, 990a-991a; Cmt 14, 208ss). Por conseguinte, é absolutamente dissemelhante a qüididade das referidas substâncias separadas, que de nenhuma maneira estão na matéria. Logo, não é porque aquelas qüididades são conhecidas que se podem conhecer as substâncias separadas.

6. Além disso, se a qüididade da substância separada tivesse a mesma natureza da qüididade do gênero e da espécie das coisas sensíveis, não se poderia dizer que tivesse a mesma natureza específica, a não ser que digamos que as espécies das coisas sensíveis sejam as próprias substâncias separadas, como pensavam os platônicos. Resulta, pois, que não serão da mesma natureza a não ser quanto à natureza da qüididade enquanto qüi-

tae. Potest igitur intellectus noster, per cognitionem horum sensibilium quae ex phantasmatibus accipitur, pervenire ad intelligendas substantias separatas.

2183. — Procedit autem ad idem ostendendum *per* aliam similem *viam*. Ponit enim quod *intellectum* unius rei, ut puta *equi*, *apud me* et *apud te* multiplicatur solum *per multiplicationem* specierum *spiritualium*, quae sunt diversae in me et in te. Oportet igitur quod *intellectum* quod *non sustentatur* in aliqua huiusmodi specie, sit idem *apud te et apud me*. Sed *quidditas intellecti* quam intellectus noster natus est abstrahere, ut probatum est, *non habet* aliquam speciem *spiritualem* et *individualem: cum quidditas intellecti non sit quidditas individui, neque spiritualis neque corporalis*, cum intellectum, inquantum est huiusmodi, sit universale. *Intellectus* igitur noster *natus est intelligere quidditatem cuius intellectus est unus* apud omnes. *Talis* autem est quidditas *substantiae separatae*. Est igitur intellectus noster natus cognoscere substantiam separatam.

2184. — Si autem diligenter consideretur, viae istae frivolae invenientur. Cum enim intellectum, inquantum huiusmodi, sit universale, oportet quod quidditas intellecti sit quidditas alicuius universalis, scilicet generis vel speciei. Quidditas autem generis vel speciei horum sensibilium, cuius cognitionem intellectivam per phantasmata accipimus, comprehendit in se materiam et formam. Est igitur omnino dissimilis quidditati substantiae separatae, quae est simplex et immaterialis. Non est igitur possibile quod per hoc quod intelligitur quidditas rei sensibilis per phantasmata, intelligatur quidditas substantiae separatae.

2185. — Praeterea. Non est eiusdem rationis forma quae secundum esse non potest separari ab aliquo subiecto, cum illa quae separatur secundum esse a tali subiecto, licet utraque secundum considerationem accipiatur absque tali subiecto. Non enim est eadem ratio magnitudinis, et substantiae separatae, nisi ponamus magnitudines separatas medias inter species et sensibilia, sicut aliqui PLATONICI posuerunt. Quidditas autem generis vel speciei rerum sensibilium non potest separari secundum esse ab hac individuali materia: nisi forte, secundum Platonicos, ponamus rerum species separatas, quod est ab ARISTOTELE improbatum. Est igitur omnino dissimilis quidditas praedicta substantiis separatis, quae nullo modo sunt in materia. Non igitur per hoc quod hae quidditates intelliguntur, substantiae separatae intelligi possunt.

2186. — Adhuc. Si quidditas substantiae separatae detur esse eiusdem rationis cum quidditate generis vel speciei istorum sensibilium, non poterit dici quod sit eiusdem rationis secundum speciem nisi dicamus quod species horum sensibilium sint ipsae substantiae separatae, sicut PLATONICI posuerunt. Remanet igitur quod non erunt eiusdem rationis nisi quantum ad rationem quidditatis inquantum est quidditas. Haec autem est ratio communis, generis scilicet et substantiae. Non igitur per has quidditates de substantiis separatis aliquid intelligi poterit nisi remotum genus ipsarum.

Cognito autem genere, non propter hoc cognoscitur species nisi in potentia. Non poterit igitur intelligi substantia separata per intellectum quidditatum horum sensibilium.

2187. — Amplius. Maior est distantia substantiae separatae a sensibilibus quam unius sensibilis ab alio. Sed intelligere quidditatem unius sensibilis non sufficit ad intelligendam quidditatem alterius sensibilis: caecus enim natus, per hoc quod intelligit quidditatem soni, nullo modo potest pervenire ad intelligendam quidditatem coloris. Multo igitur minus per hoc quod intelligat aliquis quidditatem sensibilis substantiae, poterit intelligere quidditatem substantiae separatae.

2188. — Item. Si etiam ponamus quod substantiae separatae orbes moveant, ex quorum motibus causantur formae sensibilium, hic modus cognitionis substantiae separatae ex sensibilibus non sufficit ad sciendam quidditatem ipsarum. Nam per effectum scitur causa vel ratione similitudinis quae est inter effectum et causam: vel inquantum effectus demonstrat virtutem causae. Ratione autem similitudinis, ex effectu non poterit sciri de causa *quid est*, nisi sit agens unius speciei: sic autem non se habent substantiae separatae ad sensibilia. Ratione autem virtutis, hoc etiam non potest esse nisi quando effectus adaequat virtutem causae: tunc enim per effectum tota virtus causae cognoscitur; virtus autem rei demonstrat substantiam ipsius. Hoc autem in proposito dici non potest: nam virtutes substantiarum separatarum excedunt effectus sensibiles omnes quos intellectu comprehendimus, sicut virtus universalis effectum particularem. Non est igitur possibile quod per sensibilium intellectum devenire possumus ad intelligendum substantias separatas.

2189. — Adhuc. Omnia intelligibilia in quorum cognitionem devenimus per inquisitionem et studium, ad aliquam scientiarum speculativarum pertinent. Si igitur per hoc quod intelligimus naturas et quidditates istorum sensibilium, pervenimus ad intelligendas substantias separatas, oportet quod intelligere substantias separatas contingat per aliquam scientiarum speculativarum. Hoc autem non videmus: non est enim aliqua speculativa scientia quae doceat de aliqua substantiarum separatarum *quid est*, sed solum *quia sunt*. Non est igitur possibile quod per hoc quod intelligimus naturas sensibilium, perveniamus ad intelligendas substantias separatas.

2190. — *a*) S i a u t e m d i c a t u r quod est possibile esse aliquam talem speculativam scientiam quamvis adhuc non sit inventa, h o c n i h i l e s t:

b) Quia non est possibile per aliqua principia nobis nota ad intelligendas substantias praedictas devenire. Omnia enim propria principia cuiuscumque scientiae dependent

didade. Com efeito, a qüididade é a natureza comum do gênero e da substância. Por isso, por meio das qüididades sensíveis não se poderá conhecer algo das substâncias separadas, a não ser que sejam removidos os gêneros delas. Ora, conhecido o gênero, por ele não se conhece a espécie, a não ser potencialmente. Logo, não se pode conhecer a substância separada por meio das qüididades das coisas sensíveis.

7. Além disso, é maior a distância existente entre a qüididade da substância separada para as coisas sensíveis do que a de uma coisa sensível para outra. Ora, o conhecimento da qüididade de uma coisa sensível não é suficiente para se conhecer a qüididade de outra coisa sensível, como, por exemplo, o cego de nascença, embora conheça a qüididade do som, de nenhum modo pode conhecer a qüididade da cor. Por isso, muito menos poderá alguém conhecer a qüididade da substância separada porque conhece a qüididade da coisa sensível.

8. Além disso, se admitimos que as substâncias separadas movem os orbes, e que pelos movimentos deles causam-se as formas sensíveis, o conhecimento daquelas por meio do sensível não é suficiente para se conhecer a essência delas. Com efeito, pelo efeito se conhece a causa, ou devido a semelhança que há entre ambos, ou enquanto o efeito manifesta a virtude da causa. Ora, por razão de semelhança não se pode conhecer da causa *o que ela é*, a não ser que seja agente de uma só espécie, mas assim não estão as substâncias separadas para as sensíveis. Também não pode ser por razão de potência, a não ser que exista adequação entre o efeito e a virtude da causa. Neste caso, conhece-se pelo efeito toda a virtude da causa, porque a virtude da coisa manifesta a sua substância. Mas isso, quanto ao nosso propósito, não pode ser afirmado, porque as virtudes das potências separadas excedem os efeitos de todas as substâncias sensíveis, que o nosso intelecto compreende, assim como a virtude universal excede o efeito particular. Logo, não é possível que, pelo conhecimento das coisas sensíveis, possamos chegar ao conhecimento das substâncias separadas.

9. Além disso, todas as coisas inteligíveis, a cujo conhecimento chegamos pela inquirição e trabalho, são objeto de alguma ciência especulativa. Se, pois, porque conhecemos as naturezas e qüididades do sensível, chegamos ao conhecimento das substâncias separadas, é necessário que o conhecimento que delas temos seja por meio de alguma ciência especulativa. Mas isso não acontece, porque não há ciência especulativa que ensine o *o que é* das substâncias separadas, mas, somente, *porque são*. Logo, não é possível, por conhecermos as naturezas sensíveis, chegarmos ao conhecimento das substâncias separadas.

10. Porém, se for dito que essa ciência existe, embora ainda não tenha sido descoberta, isto não tem sentido. Com efeito, não é possível que por meio de princípios conhecidos se chegue ao conhecimento das substâncias separadas. Ora, todos os princípios das ciências dependem dos primeiros princípios indemonstráveis e evidentes por si mesmos, conhecimento este que

recebemos dos sentidos, como afirma o Filósofo (II Analíticos Posteriores 19, 100a-b; Cmt 20, 592ss). Ora, as coisas sensíveis não são suficientes para levar ao conhecimento das coisas imateriais, como foi suficientemente provado nos argumentos acima postos. Logo, não é possível que haja uma ciência por meio da qual se possa chegar ao conhecimento das substâncias separadas.

ex principiis primis indemonstrabilibus per se notis, quorum cognitionem a sensibilibus accipimus, ut patet in fine *Posteriorum*. Sensibilia autem non sufficienter ducunt in cognitionem rerum immaterialium, ut per superiores rationes est probatum. Non est ergo possibile aliquam scientiam esse per quam ad intelligendas substantias separatas perveniri possit.

CAPÍTULO XLII
NESTA VIDA NÃO PODEMOS CONHECER AS SUBSTÂNCIAS SEPARADAS COMO AFIRMOU ALEXANDRE

1: Alexandre afirmou que o intelecto possível é gerável e corruptível, como se ele fosse uma *disposição da natureza humana resultante da mistura dos elementos,* de que se tratou (l. II, c. LXII); e não sendo possível que a sua potência se eleve acima das coisas materiais, afirmou também que este intelecto jamais poderá chegar ao conhecimento das substâncias separadas. No entanto, concedeu que nesta vida nós as podemos conhecer. Pretendeu demonstrar a sua opinião com o seguinte argumento:

Cada coisa quando chega ao termo da sua geração e à última perfeição da sua substância termina a operação que lhe é própria, seja esta uma ação ou uma paixão. E assim como a operação segue a substância, também a perfeição da operação segue a perfeição da substância. Por isso, estando o animal perfeito, poderá andar por si mesmo. Ora, o intelecto habitual, que é constituído pelas *espécies inteligíveis produzidas pelo intelecto agente, existentes no intelecto possível,* apresenta duas operações: a primeira, consiste em reduzir a ato os inteligíveis em potência, que lhe vêm do intelecto agente; a segunda, consiste em conhecer as coisas inteligíveis já atualizadas. E assim, o homem pode realizar essas duas operações pelo hábito intelectual. Terminada a operação do intelecto habitual, terminam também no intelecto possível ambas as operações mencionadas e, adquirindo novas espécies inteligíveis, sempre se aproxima do termo da sua geração. Assim sendo, chegará a sua geração a um termo, se não houver impedimento, porque nenhuma geração se processa indefinidamente. Chegará, portanto, ao termo, uma vez que essas duas operações do intelecto habitual se completam, a saber, quando todos os inteligíveis em potência estejam em ato, que é o termo da primeira operação, e quando conhecer todos estes intelectivos, sejam eles das substâncias separadas ou não. Porém, se o intelecto possível não puder conhecer as substâncias separadas, segundo a sua opinião acima manifesta, pensa ele que conhecemos aquelas substâncias pelo intelecto habitual. Então o intelecto agente, que para ele é uma substância separada, torna-se a forma do intelecto habitual e de nós mesmos. Conheceremos então pelo intelecto habitual, como agora conhecemos pelo intelecto possível, as substâncias separadas. E como pela sua virtude o intelecto agente faz inteligí-

CAP. XLII. - QUOD NON POSSUMUS IN HAC VITA INTELLIGERE SUBSTANTIAS SEPARATAS SICUT PONIT ALEXANDER.

LOCI CONGR. - *Verit.* q. 18, a. 5 ad 8: Alexander enim; *Anima,* a. 16: Sed in hoc; I, q. 88, a. 1: Nec refert.

2191. — QUIA vero ALEXANDER posuit quod intellectus possibilis est generabilis et corruptibilis, utpote quaedam *praeparatio* naturae humanae consequens *commixtionem elementorum,* ut in Secundo (cap. 62) habitum est; non est autem possibile ut talis virtus supra materialia elevetur: posuit quod intellectus possibilis noster nunquam potest pervenire ad intelligendas substantias separatas; posuit tamen quod nos, secundum statum praesentis vitae, possumus substantias separatas intelligere.

2192. — Quod quidem ostendere nitebatur hoc modo.

a) Unumquodque quando pervenerit ad complementum in sua generatione, et ad ultimam perfectionem suae substantiae, complebitur operatio sua propria, sive actio sive passio: sicut enim operatio substantiam sequitur, ita operationis perfectio perfectionem substantiae; unde animal, cum fuerit ex toto perfectum, poterit per se ambulare.

b) Intellectus autem habitualis, qui nihil est aliud quam *species intelligibiles factae per intellectum agentem existentes in intellectu possibili,* operatio est duplex: una ut faciat intellecta in potentia esse intellecta in actu, quam habet ex parte intellectus agentis; secunda est intelligere intellecta in actu; haec enim duo homo potest facere per habitum intellectualem.

c) Quando igitur complebitur generatio intellectus in habitu, complebitur in ipso utraque praemissarum operationum. Semper autem accedit ad complementum suae generationis, dum novas species intellectas acquirit. Et sic necesse est quod quandoque sua generatio compleatur, nisi sit impedimentum: quia nulla generatio est ad infinitum tendens.

d) Complebitur igitur quandoque utraque operationum intellectus in habitu, per hoc quod omnia intellecta in potentia faciet in actu, quod est complementum primae operationis; et per hoc quod intelliget omnia intelligibilia, et separata et non separata.

2193. — Cum autem intellectus possibilis non possit intelligere substantias separatas, secundum eius opinionem, ut iam dictum est; intendit quod intelligemus per intellectum in habitu substantias separatas, inquantum intellectus agens, qui ab ipso ponitur substantia separata, fiet forma intellectus in habitu et nobis ipsis; ita quod per eum intelligemus sicut nunc intelligimus per intellectum possibilem; et, cum de virtute intellectus agentis

sit facere omnia intellecta in actu quae sunt intelligibilia potentia, et intelligere substantias separatas, in statu illo intelligemus substantias separatas, et omnia intelligibilia non separata.

2194. — *a*) Et secundum hoc, per hanc cognitionem quae est ex phantasmatibus, pervenimus in cognitionem substantiae separatae; non quasi et ipsa phantasmata et intellecta per ea sint medium aliquod ad cognoscendas substantias separatas, prout accidit in scientiis speculativis, sicut posuit opinio superior (cap. praec.); sed inquantum species intelligibiles sunt quaedam dispositiones in nobis ad talem formam quae est intellectus agens. Et hoc est primum in quo differunt hae duae opiniones.

b) Unde, quando intellectus in habitu fuerit perfectus per huiusmodi species intelligibiles in nobis factas ab intellectu agente, fiet ipse intellectus agens nobis forma, ut dictum est. Et nominat ipsum *intellectum adeptum*, de quo dicunt ARISTOTELEM dicere quod sit ab extrinseco. Et sic, licet in scientiis speculativis non sit perfectio ultima humana, sicut superior ponebat opinio; per eas tamen homo disponitur ad ultimam perfectionem consequendam. Et hoc est secundum in quo differt secunda opinio a prima.

c) Tertio autem differt per hoc quod, secundum primam opinionem, intelligere intellectum agentem est causa quod continuetur nobiscum. Secundum vero hanc secundam opinionem, est e converso: nam propter hoc quod nobiscum continuatur ut forma, intelligimus ipsum et alias substantias separatas.

2195. — Haec autem irrationabiliter dicuntur. Intellectus enim in habitu, sicut intellectus possibilis, ponitur ab ALEXANDRO esse generabilis et corruptibilis. Aeternum autem non potest fieri forma generabilis et corruptibilis, secundum eum: propter hoc enim ponit intellectum possibilem, qui unitur nobis ut forma, esse generabilem et corruptibilem, intellectum vero agentem, qui est incorruptibilis, esse substantiam separatam. Cum igitur intellectus agens, secundum ALEXANDRUM, ponatur esse quaedam substantia separata aeterna, impossibile erit quod intellectus agens fiat forma intellectus in habitu.

2196. — Praeterea. Forma intellectus, inquantum est intellectus, est intelligibile, sicut forma sensus est sensibile: non enim recipit aliquid intellectus, per se loquendo, nisi intelligibiliter sicut nec sensus nisi sensibiliter. Si igitur non potest intellectus agens esse intelligibile per intellectum in habitu, impossibile erit quod sit forma eius.

2197. — Item. Intelligere aliquo tripliciter dicimur.

a) Uno modo, sicut intelligimus intellectu, qui est virtus a qua egreditur talis operatio: unde et ipse intellectus intelligere dicitur, et ipsum intelligere intellectus fit intelligere nostrum.

b) Alio modo, sicut specie intelligibili: qua quidem dicimur intelligere, non quasi ipsa intelligat, sed quia vis intellectiva per

veis em ato todos os inteligíveis em potência, e nos permite conhecer as substâncias separadas: naquele estado conheceremos os inteligíveis separados e os não separados.

Sendo assim, é por este conhecimento proveniente dos fantasmas que chegamos a conhecer as substâncias separadas, não como se os fantasmas e as coisas conhecidas por meio deles sejam um meio para se conhecerem as substâncias separadas, como acontece nas ciências especulativas, segundo a opinião acima exposta (c. prec.), mas enquanto as espécies inteligíveis são em nós certas disposições para a forma que será o intelecto agente. E é assim que se diferenciam, em primeiro lugar, as duas opiniões.

Por conseguinte, quando o intelecto habitual estiver perfeito por tais espécies inteligíveis produzidas em nós pelo intelecto agente, este torna-se forma nossa, como se disse. E Alexandre o chama *intelecto adquirido*, o qual dizem ter Aristóteles afirmado como vindo de fora. E assim, embora a última perfeição humana não esteja nas ciências especulativas, como afirmava a primeira sentença, no entanto, por meio delas, dispõe-se o homem para a última perfeição. E é nisto que se diferencia, em segundo lugar, a segunda opinião da primeira.

Além disso, diferenciam-se, em terceiro lugar, porque, segundo a primeira opinião, o conhecimento do intelecto agente é a causa de ele unir-se a nós. No entanto, conforme a segunda opinião, o contrário acontece, pois é porque ele se une a nós como forma, que conhecemos a ele e as outras substâncias separadas.

2. No entanto, tais opiniões são destituídas de razão.

Com efeito, o intelecto habitual, como o intelecto possível, é tido por Alexandre como gerável e corruptível. Ora, o que é o eterno não pode ser forma de uma coisa gerável e corruptível, como ele mesmo concede. Pois, é justamente por causa disso que ele afirma ser o intelecto possível, que se une a nós como forma, gerável e corruptível, e o intelecto agente, uma substância separada. Logo, como o intelecto agente, segundo o mesmo Alexandre, é uma certa substância separada eterna, é impossível que ele se torne forma do intelecto habitual.

3. Além disso, a forma do intelecto, enquanto intelecto, é inteligível, como também a forma do sentido é sensível. Ora, propriamente falando, o intelecto não recebe coisa alguma a não ser inteligivelmente. Nem o sentido, senão sensivelmente. Logo, se o intelecto agente não pode ser inteligível pelo intelecto habitual, é impossível que seja forma dele.

4. Além disso, de três modos acontece o conhecimento intelectivo mediante alguma coisa.

Primeiro, quando conhecemos pelo próprio intelecto, que é a potência donde procede a operação. Por isso se diz que se conhece pelo próprio intelecto, e este conhecimento do intelecto torna-se a nossa própria intelecção.

Segundo, quando se conhece mediante a espécie inteligível, que se diz que conhece, não como se ela conhecesse, mas enquanto por meio dela a potência inte-

lectiva é posta em ato, como, por exemplo, a potência visual é posta em ato pela espécie da cor.

Terceiro, quando conhecemos por um intermediário que nos leva a conhecer outra coisa, sendo ele conhecido.

Por conseguinte, se o homem alguma vez conhece mediante o intelecto as substâncias separadas, é necessário que as conheça por um desses três modos citados. Ora, não se diz que conhece pelo terceiro modo, porque Alexandre não admite que o intelecto possível nem o intelecto habitual conheçam o intelecto agente. Nem tampouco pelo segundo modo, porque conhecer pela espécie inteligível é atribuição da potência intelectiva da qual aquela espécie inteligível é forma. Mas Alexandre não admite que o intelecto possível com o intelecto habitual conheçam as substâncias separadas. Logo, é impossível que se conheçam as substâncias separadas pelo intelecto agente, como conhecemos uma coisa pela espécie inteligível.

Se, porém, conhece pela própria potência intelectiva, segundo o primeiro modo, é necessário que o conhecimento do intelecto agente se identifique com a intelecção humana. No entanto isso é impossível, a não ser que seja constituída uma só coisa resultante da união da substância do intelecto com a substância humana. Realmente, é impossível que, de duas coisas diversificadas no ser, aconteça que a operação de uma se identifique com a da outra. Por conseguinte, haverá um só intelecto agente, identificado com o ser do homem;. mas, não segundo o ser acidental, porque, então, o intelecto agente já não seria substância, mas acidente. Assim é que, por exemplo, da cor com o corpo se constitui um ser acidental. Resulta, pois, que o intelecto agente irá constituir com o homem um ser substancial. Neste caso, ou será a alma humana, ou parte dela, e não uma substância separada, como opinava Alexandre. Logo, não se pode admitir a opinião de Alexandre, quanto ao modo de o homem conhecer as substâncias separadas.

5. Além disso, se o intelecto agente alguma vez se fizer forma de um homem, de modo a que este conheça por meio dele, pela mesma razão poderá fazer-se forma de outro homem, que, por meio dele, igualmente conheça. Disto resultará que os dois homens terão conhecimento simultâneo, pelo intelecto agente como forma. Como foi dito, acontecerá isto de modo que o conhecimento do intelecto agente se identifique com o conhecimento de quem conhece por meio dele. Por conseguinte, haverá um só conhecimento intelectivo para dois sujeitos inteligentes, o que é impossível.

6. Também é totalmente inconsistente a razão apresentada por Alexandre, por três motivos.

Primeiro, porque, quando se termina a geração de um gênero, termina também a sua operação, mas segundo o modo do seu gênero e não segundo o modo de seu gênero superior, como, por exemplo, quando termina a geração do ar, tem ele completos a geração e o movimento para cima, e não em direção ao fogo. Ora, semelhantemente, terminada a geração do intelecto habitual, completa-se a sua operação, que é conhecer segundo a

eam perficitur in actu, sicut vis visiva per speciem coloris.

c) Tertio modo, sicut medio per cuius cognitionem devenimus in cognitionem alterius.

d) Si igitur homo quandoque per intellectum agentem intelligat substantias separatas, oportet aliquo modorum dictorum hoc dici. Non autem dicitur hoc modo tertio: quia non concedit ALEXANDER quod intelligat intellectum agentem vel intellectus possibilis, vel intellectus in habitu.

e) Nec etiam secundo modo: quia intelligere per speciem intelligibilem attribuitur virtuti intellectivae cuius illa species intelligibilis est forma; non autem concedit ALEXANDER quod intellectus possibilis, vel intellectus in habitu, intelligat substantias separatas; unde non potest esse quod sic intelligamus substantias separatas per intellectum agentem sicut intelligimus aliqua per speciem intelligibilem.

f) Si autem sicut per virtutem intellectivam, oportet quod ipsum intelligere intellectus agentis sit intelligere hominis. Hoc autem esse non potest nisi ex substantia intellectus agentis et substantia hominis fiat unum secundum esse: impossibile enim est, si sint duae substantiae secundum esse diversae, quod operatio unius sit operatio alterius. Erit igitur intellectus agens unum secundum esse cum homine. Non autem secundum esse accidentale: quia iam non esset intellectus agens substantia, sed accidens; sic enim ex colore et corpore fit unum secundum esse accidentale. Relinquitur igitur quod intellectus agens sit cum homine unum secundum esse substantiale. Erit igitur vel anima humana, vel pars eius, et non aliqua substantia separata, sicut ALEXANDER ponit. Non igitur secundum opinionem ALEXANDRI potest poni quod homo intelligat substantias separatas.

2198. — Amplius. Si intellectus agens quandoque fiet forma istius hominis, ita quod per ipsum intelligere possit, eadem ratione poterit fieri forma alterius hominis per ipsum similiter intelligentis. Sequetur ergo quod duo homines simul per intellectum agentem intelligent sicut per formam suam. Hoc autem est ita quod ipsum intelligere intellectus agentis sit intelligere intelligentis per ipsum, ut iam dictum est. Erit ergo idem intelligere duorum intelligentium. Quod est impossibile.

2199. — Ratio etiam sua frivola omnino est. Primo quidem quia, quando perficitur generatio alicuius generis, oportet quod perficiatur sua operatio, sed tamen secundum modum sui generis, non autem secundum modum generis altioris: cum enim perficitur generatio aëris, habet generationem et motum completum sursum, non tamen ut moveatur ad locum ignis. Similiter autem, cum completur generatio intellectus in habitu, complebitur eius operatio, quae est intelligere, secundum suum modum: non autem secundum modum quo intelligunt substantiae separatae, ut scilicet intelligat sub-

stantias separatas. Unde ex generatione intellectus in habitu non potest concludi quod homo quandoque intelligat substantias separatas.

2200. — Secundo, quia eiusdem virtutis est complementum operationis cuius est operatio ipsa. Si igitur intelligere substantias separatas sit complementum operationis intellectus in habitu, sequitur quod intellectus in habitu intelligat quandoque substantias separatas. Quod ALEXANDER non ponit: sequeretur enim quod intelligere substantias separatas contingeret per scientias speculativas, quae sub intellectu in habitu comprehenduntur.

2201. — Tertio, quia eorum quae generari incipiunt, completur generatio ut in pluribus: cum omnes generationes rerum sint a causis determinatis, quae consequuntur effectus suos vel semper vel in maiori parte. Si igitur ad completionem generationis sequitur etiam complementum actionis, oportet etiam quod operatio completa consequatur ea quae generantur vel semper, vel in maiori parte. Intelligere autem substantias separatas non consequuntur qui ad generationem intellectus in habitu student, neque in pluribus neque semper: quinimmo nullus professus est se ad hanc perfectionem pervenisse. Non est igitur complementum operationis intellectus in habitu intelligere substantias separatas.

sua maneira. Não, porém, segundo a maneira de conhecer das substâncias separadas, isto é, que conheça a elas mesmas. Logo, não resultará que, da geração do intelecto habitual, o homem conheça às vezes as substâncias separadas.

Segundo, porque pertencem à mesma potência o complemento da operação e a própria operação, pois, se conhecer as substâncias separadas é o complemento da operação do intelecto habitual, segue-se que este intelecto conhece alguma vez as substâncias separadas. Mas isso Alexandre não afirma, porque resultaria que o conhecer as substâncias separadas pertenceria às ciências especulativas, que são objeto do intelecto habitual.

Terceiro, porque, das coisas que começam a ser geradas, a maioria chega ao termo da geração, porque todas as gerações procedem de causas determinadas que conseguem os seus efeitos sempre, ou na maioria das vezes. Se pois, ao termo da geração, segue-se também o termo da operação, é também necessário que, terminada a operação, se sigam as coisas geradas, sempre ou na maioria das vezes. Ora, aqueles que buscam a geração do intelecto habitual não conseguem conhecer as substâncias separadas, na maioria das vezes, nem sempre, até porque jamais alguém declarou ter atingido esta perfeição. Logo, conhecer as substâncias separadas não é a perfeita operação do intelecto habitual.

CAP. XLIII. - QUOD NON POSSUMUS IN HAC VITA INTELLIGERE SUBSTANTIAS SEPARATAS SICUT PONIT AVERROES.

LOCI CONGR. - *Verit.* q. 18, a. 5 ad 8: Et ideo; *Anima,* a. 16: Modum autem; I, q. 88, a. 1: Sed tamen; II *Metaphys.* lect. 1 (286).

2202. — QUIA vero maxima difficultas est in opinione ALEXANDRI ex hoc quod ponit intellectum possibilem in habitu totaliter corruptibilem, AVERROES faciliorem viam se existimavit adinvenisse ad ostendendum quod quandoque intelligamus substantias separatas, ex hoc quod *ponit* intellectum possibilem incorruptibilem, et a nobis secundum esse separatum, sicut et intellectum agentem.

2203. — Ostendit enim primo, quod necesse est ponere quod intellectus agens se habeat ad principia naturaliter cognita a nobis vel sicut agens ad instrumentum, vel sicut forma ad materiam. Intellectus enim in habitu, quo intelligimus, non solum habet hanc actionem quae est intelligere, sed etiam hanc quae est facere intellecta in actu: utrumque enim experimur in nostra potestate existere. Hoc autem quod est facere intellecta in actu magis proprie notificat intellectum in habitu quam intelligere: quia prius est facere intellecta in actu quam intelligere. Sunt autem quaedam in nobis facta intellecta in actu naturaliter, non ex studio aut ex nostra voluntate, sicut prima intelligibilia. Haec autem facere intellecta actu non contingit per intellectum in habitu, per quem fiunt intellecta in actu ea quae scimus ex studio: sed magis sunt initium intel-

CAPÍTULO XLIII
NÃO PODEMOS NESTA VIDA CONHECER AS SUBSTÂNCIAS SEPARADAS COMO AFIRMAVA AVERRÓIS

1. A maior dificuldade apresentada pela opinião de Alexandre está em considerar o intelecto habitual como totalmente corruptível. Para evitá-la, pensou Averróis em ter encontrado uma via mais fácil para demonstrar que às vezes conhecemos as substâncias separadas. Afirma ele que o intelecto possível é incorruptível e separado de nós entitativamente, tal como o intelecto agente (Averróis, In III Sobre a Alma, c. 5 e 36; Ed. Crawford pg. 401ss, 488-502).

Com efeito, primeiramente ele afirma que é necessário dizer que o intelecto agente está para os princípios que naturalmente conhecemos assim como o instrumento está para o agente, e a forma, para a matéria. Pois o intelecto habitual, pelo qual conhecemos, não só tem a sua operação, que é a intelecção, como também a de tornar atuais os inteligíveis. Temos, além disso, a experiência de que essas ações estão submetidas ao nosso poder. Ora, reduzir os inteligíveis a ato é propriamente mais característico do intelecto habitual do que o conhecer, porque reduzir os inteligíveis a ato é anterior à intelecção. Pois bem, há em nós alguns inteligíveis naturalmente atualizados, não por meio do intelecto ou da vontade, como são os primeiros princípios da inteligência. Mas reduzir estes inteligíveis a ato não é do intelecto habitual, o qual assim faz com os inteligíveis conse-

guidos pela dedução, e aqueles são mais os princípios do intelecto habitual. Por isso, o hábito desses inteligíveis é chamado, por Aristóteles, de *inteligência* (VI Ética 6, 1141a; Cmt 5, 1178). Ora, tais inteligíveis são atualizados só pelo intelecto agente e, por meio deles, são atualizados os demais inteligíveis, que conhecemos pelo esforço intelectivo. Por conseguinte, atualizar os inteligíveis posteriores é operação do intelecto habitual, partindo dos primeiros princípios, como é também do intelecto agente. Ora, uma operação não pode vir de dois sujeitos, a não ser que um esteja para o outro como o instrumento para o agente, ou como a forma para a matéria. Logo, é necessário que o intelecto agente esteja para os primeiros princípios do intelecto habitual assim como o agente está para o instrumento, ou a forma para a matéria.

2. Como isso possa ser, Averróis demonstra da seguinte maneira.

Segundo ele, o intelecto possível é uma certa substância separada que conhece o intelecto agente, as outras substâncias separadas e os primeiros princípios especulativos. Por conseguinte é sujeito de ambos. Além disso, como de duas coisas que incidem em um sujeito uma delas é como a forma da outra como, por exemplo, quando a cor e a luz estão no corpo transparente como em sujeito, é mister que uma delas – a luz –, seja como a forma da outra – a cor. Isso se faz necessário quando essas coisas têm relação entre si, mas, não nas reunidas acidentalmente no mesmo sujeito, como, por exemplo, a brancura e a música. Ora, os inteligíveis especulativos e o intelecto agente têm relação entre si, pois os inteligíveis especulativos são realidades conhecidas em ato mediante o intelecto agente. Assim, o intelecto agente está para os inteligíveis especulativos como uma forma para a matéria. É, pois, necessário que quando os inteligíveis especulativos se comunicam conosco mediante os fantasmas, que, de certo modo, são o sujeito deles, que também *o intelecto agente se una conosco,* porque ele é a forma dos inteligíveis especulativos.

No entanto, quando os inteligíveis especulativos estão em nós só em potência, também o intelecto agente se une a nós só em potência. Porém, quando alguns inteligíveis especulativos estão em nós em ato, e alguns, em potência, o intelecto agente une-se a nós em parte em ato e, em parte, em potência. Diz-se, então, que somos *movidos para a referida união,* porque, quanto mais inteligíveis em ato forem produzidos em ato em nós, tanto mais o intelecto agente se une conosco. E esse processo e movimento realiza-se pelo estudo nas ciências especulativas. Por esse estudo adquirimos os verdadeiros conceitos e afastamos as opiniões falsas, que estão fora da ordem deste movimento, como, por exemplo, as coisas monstruosas estão fora da operação natural. Por isso, os homens se ajudam mutuamente para o progresso daquele estudo, *como também para o progresso das ciências especulativas.* Por conseguinte, quando todos os intelectos em potência estiverem em ato em nós, o intelecto agente unir-se-á a nós perfeitamente como forma, e, mediante ele, conheceremos perfeitamente, como agora conhe-

lectus in habitu; unde et habitus horum intelligibilium ab ARISTOTELE, in VI *Ethicorum*, *intellectus* dicitur. Fiunt autem intellecta in actu per solum intellectum agentem. Per haec autem fiunt intellecta in actu alia, quae ex studio scimus. Facere igitur haec consequentia intellecta in actu est actio et intellectus in habitu, quantum ad prima principia; et ipsius intellectus agentis. Una autem actio non est duorum nisi unum eorum comparetur ad alterum sicut agens ad instrumentum, vel sicut forma ad materiam. Oportet igitur quod intellectus agens comparetur ad prima principia intellectus in habitu vel sicut agens ad instrumentum, vel sicut forma ad materiam.

2204. — Q u o d q u i d e m q u a l i t e r p o s s i t e s s e s i c o s t e n d i t.

a) Intellectus possibilis, cum sit, secundum eius positionem, quaedam substantia separata, intelligit intellectum agentem et alias substantias separatas, et etiam prima intellecta speculativa. Est igitur subiectum utrorumque.

b) Quaecumque autem conveniunt in uno subiecto, alterum eorum est sicut forma alterius: sicut, cum color et lux sint in diaphano sicut in subiecto, oportet quod alterum, scilicet lux, sit quasi forma alterius, scilicet coloris.

c) Hoc autem necesse est quando habent ordinem ad invicem: non in his quae per accidens coniunguntur in eodem subiecto, sicut albedo et musica. Sunt autem intellecta speculativa et intellectus agens ordinem ad invicem habentia: cum intellecta speculativa sint facta intellecta in actu per intellectum agentem.

d) Habet se igitur intellectus agens ad intellecta speculativa *quasi forma* ad materiam.

e) Oportet igitur quod, cum intellecta speculativa sint nobis copulata per phantasmata, quae sunt quoddam subiectum ipsorum, quod etiam *intellectus agens continuetur nobiscum,* inquantum est forma intellectorum speculativorum.

f) Quando igitur intellecta speculativa sunt in nobis solum in potentia, intellectus agens continuatur nobiscum solum in potentia. Quando autem aliqua intellecta speculativa sunt in nobis in actu et aliqua in potentia, continuatur nobis partim actu et partim in potentia: *et tunc dicimur moveri ad continuationem* praedictam: quia quanto plura intellecta in actu fuerint in nobis facta, perfectius intellectus agens continuatur nobis

g) Hic autem profectus et motus ad continuationem fit per studium in scientiis speculativis, per quas vera intellecta acquirimus, et falsae opiniones excluduntur, quae sunt extra ordinem huius motus, sicut monstruosa extra ordinem naturalis operationis. Unde et ad hunc profectum iuvant se homines, *sicut iuvant se* invicem *in scientiis speculativis.*

h) Quando ergo omnia intellecta in potentia fuerint in nobis facta in actu, tunc intellectus agens perfecte copulabitur nobis ut forma, et intelligemus per ipsum perfecte, sicut nunc perfecte intelligimus per intellectum in habitu. Unde, cum ad intellectum agentem per-

tineat intelligere substantias separatas, intelligemus tunc substantias separatas, sicut nunc intelligimus intellecta speculativa.

i) Et haec erit ultima hominis felicitas, in qua homo erit sicut quidam deus.

2205. — *a*) Huius autem positionis destructio ex praemissis sufficienter apparet: procedit enim ex suppositione multorum quae in superioribus sunt improbata.

b) Primo quidem, supra (*lib.* II, cap. 59) ostensum est quod intellectus possibilis non est aliqua substantia separata a nobis secundum esse. Unde non oportebit quod sit subiectum substantiarum separatarum: praecipue cum ARISTOTELES dicat quod intellectus possibilis est *in quo est omnia fieri;* unde videtur quod sit subiectum solum illorum quae sunt facta intellecta.

2206. — Item. De intellectu agente etiam supra (*lib.* II, cap. 76) ostensum est quod non est aliqua substantia separata, sed pars animae: cui ARISTOTELES attribuit hanc operationem, scilicet *facere intellecta in actu*, quae est in nostra potestate. Unde non oportebit quod intelligere per intellectum agentem sit nobis causa quod possimus intelligere substantias separatas: alias semper intelligeremus eas.

2207. — Adhuc. Si intellectus agens est substantia separata, non copulatur nobiscum nisi per species factas intellectas in actu, secundum eius positionem, sicut nec intellectus possibilis: licet intellectus possibilis se habeat ad illas species sicut materia ad formam, intellectus autem agens e converso sicut forma ad materiam. Species autem factae intellectae in actu copulantur nobiscum, secundum eius positionem, propter phantasmata, quae ita se habent ad intellectum possibilem sicut colores ad visum, ad intellectum vero agentem sicut colores ad lucem, ut ex verbis ARISTOTELIS in III *de Anima* patet. Non autem lapidi, in quo est color, potest attribui neque actio visus ut videat, neque actio solis ut illuminet. Ergo, secundum positionem praedictam, homini non poterit attribui neque actio intellectus possibilis ut intelligat; neque actio intellectus agentis ut intelligat substantias separatas, vel ut faciat intellecta in actu.

2208. — Amplius. Secundum positionem praemissam, intellectus agens non ponitur continuari nobiscum ut forma nisi per hoc quod est forma speculativorum intellectorum, quorum etiam ponitur forma per hoc quod eadem actio est intellectus agentis et illorum intellectorum, scilicet facere intellecta actu. Non igitur poterit esse forma nobis nisi secundum quod communicant in actione eius intellecta speculativa. Haec autem non communicant in operatione eius quae est intelligere substantias separatas, cum sint species rerum sensibilium: nisi redeamus ad opinionem AVEMPACE, quod quidditates substantiarum separatarum possint cognosci per ea quae intelligimus de istis sensibilibus. Nullo igitur modo per viam praedictam poterimus intelligere substantias separatas.

cemos perfeitamente pelo intelecto habitual. Logo, quando o intelecto agente chegar a conhecer as substâncias separadas, nós também conhecê-las-emos, como agora conhecemos os inteligíveis especulativos. E nisto está a felicidade última do homem, na qual ele será, de certo modo, como um deus.

3. No entanto, a destruição desta tese depreende-se suficientemente do que acima está exposto, porque ela procede de muitas afirmações vistas acima como improváveis.

E, em primeiro lugar, acima foi demonstrado (l. II, LIX), que o intelecto possível não é uma substância separada de nós entitativamente. Logo, não poderá ser sujeito de substâncias separadas, sobretudo porque Aristóteles diz que o intelecto possível é *aquilo em que tudo se faz* (III Sobre a Alma 5, 430a; Cmt 10, 728). Logo, só pode ser sujeito daquelas coisas que são feitas inteligíveis.

4. Além disso, quanto ao intelecto agente, acima foi demonstrado (l. II, c. LXXVI) que não é uma substância separada, mas é parte da alma, e a ele atribui Aristóteles, a operação de *fazer os inteligíveis atuais* (Ibid.), o que está em nosso poder. Logo, não será conveniente que o conhecimento do intelecto agente nos seja causa de podermos conhecer as substâncias separadas, até porque, se o fosse, sempre estaríamos conhecendo.

5. Além disso, se o intelecto agente é uma substância separada, não se reuniria a nós a não ser pelas espécies feitas inteligíveis em ato, conforme a opinião dele, como também o intelecto possível, embora este esteja para elas como a matéria para a forma, enquanto o contrário se dá com o intelecto agente, que está para elas como a forma para a matéria. Ora, as espécies feitas em atos inteligíveis unem-se a nós, conforme ele afirma, por causa dos fantasmas, que estão para o intelecto possível como as cores para a visão; para o intelecto agente, porém, como as cores para a luz, como se depreende do que diz Aristóteles (Ibid; Cmt 10, 730). No entanto, não se pode atribuir à pedra, na qual está a cor, a operação para que a visão veja, nem a ação do sol para que ilumine. Logo, segundo as mencionadas teses, não se pode atribuir ao homem nem a operação do intelecto possível, para que o homem conheça, nem a operação do intelecto agente, para que conheça as substâncias separadas ou para que atualize os inteligíveis.

6. Além disso, segundo a supramencionada tese, não se diz que o intelecto agente se une a nós como forma, a não ser enquanto é forma dos inteligíveis especulativos, dos quais se diz também que é forma, porque uma só é a ação do intelecto agente e a daqueles inteligíveis, isto é, fazer em ato os inteligíveis. Ora, não pode ser forma nossa, a não ser enquanto se unem à operação dele os inteligíveis especulativos. Estes, porém, não se unem à operação dele, que consiste em conhecer as substâncias separadas, porque são espécies sensíveis, a não ser que voltemos à opinião de Avempace. Segundo este, as essências das substâncias separadas podem ser conhecidas pelo que conhecemos destas coisas sensíveis. Logo, não podemos de modo algum conhecer as substâncias separadas pela via proposta.

7. Além disso, segundo a mesma opinião e dentro de outra ordem, o intelecto agente é produtor dos inteligíveis especulativos, mas só conhecedor das substâncias separadas, das quais não é produtor. Logo, não é necessário, por unir-se a nós enquanto produtivo dos inteligíveis especulativos, que também a nós se una enquanto conhecedor das substâncias separadas. Ora, nesta argumentação, há evidentemente o sofisma dito *acidental*.

8. Além disso, se conhecemos pelo intelecto agente as substâncias separadas, isso não sucede enquanto ele é forma de um ou de outro intelecto especulativo, mas enquanto é forma nossa, pois assim por ele podemos conhecer. E, segundo afirma Averróis, torna-se também forma nossa por meio dos primeiros princípios especulativos. Logo, desde o primeiro momento, o homem pode conhecer, pelo intelecto agente, as substâncias separadas.

9. Se, porém, se disser que o intelecto agente não se torna perfeitamente nossa forma por meio de certos inteligíveis especulativos, para que possamos por ele conhecer as substâncias separadas, isto só acontece porque eles não estão adequados à perfeição do intelecto agente, enquanto este conhece as substâncias separadas. Entretanto, nem todos os inteligíveis especulativos, tomados em conjunto, são adequados à perfeição do intelecto agente, ao conhecer a substância separada. Isso porque todos eles só são inteligíveis enquanto são conhecidos em ato, ao passo que as substâncias separadas o são por sua natureza. Logo, não é porque conhecemos todos os inteligíveis especulativos que o intelecto agente deva tornar-se perfeitamente em nós a forma pela qual conhecemos as substâncias separadas. Ou, se isso não for exigido, será necessário dizer que, ao conhecermos qualquer inteligível, conhecemos também as substâncias separadas.

2209. — Praeterea. Intellectus agens secundum alium ordinem comparatur ad intellecta speculativa, quorum est factivus; et ad substantias separatas, quarum non est factivus, sed cognoscitivus tantum, secundum eius positionem. Non igitur oportet, si copuletur nobis per hoc quod est factivus intellectorum speculativorum, quod copuletur nobis secundum quod est cognoscitivus substantiarum separatarum: sed in tali processu est deceptio manifeste *secundum accidens*.

2210. — Adhuc. Si per intellectum agentem cognoscimus substantias separatas, hoc non est inquantum intellectus agens est forma huius vel illius intellecti speculativi, sed inquantum fit forma nobis: sic enim per ipsum possumus intelligere. Fit autem forma nobis etiam per prima intellecta speculativa, secundum quod ipse dicit. Ergo statim a principio homo potest per intellectum agentem intelligere substantias separatas.

2211. — *a*) Si autem dicatur quod non fit nobis perfecte forma per quaedam intellecta speculativa intellectus agens, ut per ipsum possimus intelligere substantias separatas:

b) Hoc non est nisi quia illa intellecta speculativa non adaequant perfectionem intellectus agentis in intelligendo substantias separatas. Sed nec omnia intellecta speculativa simul accepta adaequant illam perfectionem intellectus agentis secundum quod intelligit substantias separatas: cum omnia haec non sint intelligibilia nisi inquantum sunt facta intellecta; illa vero sunt intelligibilia secundum suam naturam. Non igitur per hoc quod omnia speculativa intelligibilia sciemus, oportebit quod ita perfecte intellectus agens fiat nobis forma quod per ipsum intelligamus substantias separatas. Vel, si hoc non requiritur, oportebit dicere quod, intelligendo quodlibet intelligibile, intelligamus substantias separatas.

CAPÍTULO XLIV
A FELICIDADE ÚLTIMA DO HOMEM NÃO CONSISTE NO CONHECIMENTO DAS SUBSTÂNCIAS SEPARADAS IMAGINADO PELAS OPINIÕES ACIMA EXPOSTAS

1. Não é possível fazer consistir a felicidade última do homem no conhecimento das substâncias separadas, como afirmaram os filósofos anteriormente mencionados (cf. cc. XLIss).

É inútil, com efeito, tudo quanto se refere a um fim que não pode ser atingido. Por isso, sendo o fim do homem a felicidade para a qual tende o desejo natural, não se pode pôr a felicidade humana naquilo que o homem não pode alcançar, até porque, se assim não fosse, resultaria ser o homem inútil, e vão seu desejo natural. Mas isso é impossível. Ou seja, é impossível ao homem conhecer as substâncias separadas segundo as teses mencionadas, e isto depreende-se do que foi acima dito. Logo, a felicidade do homem não está constituída pelo conhecimento das substâncias separadas.

CAP. XLIV. - QUOD ULTIMA FELICITAS HOMINIS NON CONSISTIT IN COGNITIONE SUBSTANTIARUM SEPARATARUM QUALEM PRAEDICTAE OPINIONES FINGUNT.

LOCI CONGR. - II *Sent.* dist. 18, q. 2, a. 2: Sequeretur; *Trinit.* lect. 2, q. 2 (6ª), a. 4 ad 3; *Verit.* q. 20, a. 3 ad 5; I, q. 64, a. 1 ad 1; I-II, q. 3, a. 7 ad 2; X *Ethic.* lect. 13 (2135); *Comp.* cap. 108 (216); II, cap. 9 (579).

2212. — NON est autem possibile neque felicitatem humanam in tali cognitione substantiarum separatarum ponere sicut praedicti PHILOSOPHI posuerunt (cf. capp. 41 sqq.).

2213. — Vanum enim est quod est ad finem quem non potest consequi. Cum igitur finis hominis sit felicitas, in quam tendit naturale ipsius desiderium, non potest poni felicitas hominis in eo ad quod homo pervenire non potest: alioquin sequeretur quod homo esset in vanum, et naturale eius desiderium esset inane, quod est impossibile. Quod autem intelligere substantias separatas homini sit impossibile secundum praedictas positiones, ex dictis est manifestum. Non est igitur in tali cognitione substantiarum separatarum felicitas hominis constituta.

2214. — Praeterea. Ad hoc quod intellectus agens uniatur nobis ut forma ita quod per ipsum intelligamus substantias separatas, requiritur quod generatio intellectus in habitu sit completa, secundum ALEXANDRUM (cap. 42); vel quod omnia intellecta speculativa sint facta in nobis in actu, secundum AVERROEM (cap. praec.); quae duo in idem redeunt, nam secundum hoc intellectus in habitu generatur in nobis, secundum quod intellecta speculativa fiunt in nobis in actu. Omnes autem species rerum sensibilium sunt intellectae in potentia. Ad hoc igitur quod intellectus agens copuletur alicui, oportet quod intelligat in actu per intellectum speculativum omnes naturas rerum sensibilium, et omnes virtutes, operationes et motus eorum. Quod non est possibile aliquem hominem scire per principia scientiarum speculativarum, per quas movemur ad continuationem intellectus agentis, ut ipsi dicunt: cum ex his quae nostris sensibus subsunt, ex quibus sumuntur principia scientiarum speculativarum, non possit perveniri ad omnia praedicta cognoscenda. Est igitur impossibile quod aliquis homo ad illam continuationem perveniat per modum ab eis assignatum. Non est igitur possibile quod in tali continuatione sit hominis felicitas.

2215. — Adhuc. Dato quod talis continuatio hominis ad intellectum agentem sit possibilis qualem ipsi describunt, planum est quod talis perfectio paucissimis hominum advenit; in tantum quod nec ipsi, nec aliqui, quantumcumque in scientiis speculativis studiosi et periti, ausi sunt talem perfectionem de se profiteri. Quinimmo omnes plurima a se asserunt ignorata: sicut ARISTOTELES quadraturam circuli, et rationes ordinis caelestium corporum, in quibus, ut ipsemet dicit in II *de Caelo*, non nisi topicas rationes reddere potest; et quid sit in eis necessarium et eorum motoribus, aliis reservat in XI *Metaphysicae*. Felicitas autem est quoddam commune bonum, ad quod plures pervenire possunt, *nisi sint orbati*, ut ARISTOTELES dicit in I *Ethicorum*. Et hoc etiam verum est de omni fine naturali alicuius speciei, quod ipsum consequuntur ea quae sunt illius speciei ut in pluribus. Non est ergo possibile quod ultima hominis felicitas in continuatione praedicta consistat.

2216. — *a*) Patet autem quod nec ARISTOTELES, cuius sententiam sequi conantur praedicti philosophi, in tali continuatione ultimam felicitatem hominis opinatus est esse.

b) Probat enim in I *Ethicorum* quod felicitas hominis est operatio ipsius secundum virtutem perfectam: unde necesse fuit quod de virtutibus determinaret, quas divisit in virtutes morales et intellectuales.

c) Ostendit autem in X quod ultima felicitas hominis est in speculatione. Unde patet quod non est in actu alicuius virtutis moralis; nec prudentiae nec artis, quae tamen sunt intellectuales.

d) Relinquitur ergo quod sit operatio secundum sapientiam, quae est praecipua inter tres residuas intellectuales, quae sunt sapientia, scientia et intellectus, ut ostendit in VI *Ethicorum*: unde et in X *Ethicorum* sa-

2. Além disso, para que o intelecto agente se una a nós como forma, para conhecermos por ele as substâncias separadas, é necessário que a geração do intelecto habitual esteja terminada, segundo Alexandre (cf. c. XLII); ou que todos os inteligíveis especulativos estejam em nós em ato, conforme Averróis (cf. c. prec.). Com efeito, ambas as teses recaem no mesmo, isto é, o intelecto habitual está gerado em nós quando os inteligíveis especulativos atualizam-se em nós. Ora, todas as espécies das coisas sensíveis são inteligíveis em potência. Logo, para que o intelecto agente se una a alguém, é necessário que conheça em ato pelo intelecto especulativo todas as naturezas das coisas sensíveis, todas as potências, operações e movimentos. No entanto, todas essas coisas o homem não pode conhecer pelos princípios das ciências especulativas, pelas quais nos movemos para a união do intelecto agente conosco, como dizem eles. Pois, pelos objetos dos nossos sentidos, dos quais provêm os princípios das ciências especulativas, não se pode chegar a conhecer todas aquelas coisas. Conseqüentemente, é impossível que um homem chegue àquela união pelo processo por eles apresentado. Logo, não é possível que nesta união esteja a felicidade do homem.

3. Além disso, dado que essa união do intelecto agente com o homem seja possível no modo por eles descrito, é evidente que esta perfeição atingirá pouquíssimos homens. Isso porque, nem eles, nem outros homens, por mais estudiosos que sejam das ciências especulativas, poderão afirmar que atingiram tal perfeição. Sobretudo porque todos afirmam desconhecer muitas coisas, como Aristóteles, que, sobre a quadratura do círculo (Categorias 7, 7b) e sobre os motivos da ordem dos corpos celestes, como ele mesmo diz (II Sobre o Céu e o Mundo 5, 287a; Cmt 7,364s), não pôde apresentar senão razões gerais; sobre o que há de necessário nesses corpos e sobre os seus motores, deixa para outros a explicação, segundo ele mesmo diz (XII Metafísica 8, 1073b; Cmt 9, 2566). Mas a felicidade é um bem comum que muitos podem alcançar, a não ser que estejam impossibilitados, segundo diz Aristóteles (I Ética 9, 1099b; Cmt 13, 163). E isso é verdadeiro também para todo fim natural de uma espécie alcançado pela maioria dos indivíduos pertencentes a ela. Logo, não é possível que a felicidade última do homem consista na mencionada união.

4. Fica, pois, claro que nem Aristóteles, cuja tese os filósofos citados pretendem seguir, foi de opinião de que naquela união está a felicidade última do homem.

Com efeito, Aristóteles prova (Ibid. 13, 1102a; Cmt 19, 224) que a felicidade do homem consiste na sua operação segundo a virtude perfeita. Por isso foi necessário que determinasse as virtudes, que ele dividiu em virtudes morais e virtudes intelectuais. Ora, na mesma obra demonstrou também que a felicidade última do homem está na especulação. Donde ficar claro que não está em ato algum de virtude moral, nem da prudência, nem da arte, sendo que estas, no entanto, são intelectuais (X Ética 7, 1177a; Cmt 10, 2080 e 2086). Resta, pois, que será uma operação da sabedoria, que é a principal das

virtudes intelectuais, pois estas são constituídas pela sabedoria, pela ciência e pela inteligência (VI Ética 7, 1141a; Cmt 6, 1184). Por isso, diz que *o sábio é feliz* (X Ética 9, 1179a; Cmt 13, 2134). Ora, a sabedoria, segundo Aristóteles, é, entre as ciências especulativas, *a cabeça das outras* (VI Ética 7, 1141a; Cmt 6, 1184). Além disso, no início da Metafísica (I Metafísica 1, 981b; Cmt 1, 35), diz que a ciência de que pretende tratar se chama sabedoria.

É evidente, pois, que o pensamento de Aristóteles era que a felicidade última que o homem pode adquirir nesta vida está no conhecimento das coisas divinas, recebidas pelas ciências especulativas. Aquele modo posterior de se conhecerem as coisas divinas, não pela via das ciências especulativas, mas pela via de uma operação natural, foi imaginado por alguns de seus comentadores.

pientem iudicat esse felicem.

e) Sapientia autem, secundum ipsum, est una de scientiis speculativis, *caput aliarum*, ut dicit in VI *Ethicorum*: et in principio *Metaphysicae* scientiam quam in illo libro tradere intendit, sapientiam nominat.

f) Patet ergo quod opinio ARISTOTELIS fuit quod ultima felicitas quam homo in vita ista acquirere potest, sit cognitio de rebus divinis qualis per scientias speculativas haberi potest.

g) Ille autem posterior modus cognoscendi res divinas, non per viam scientiarum speculativarum, sed quodam generationis ordine naturali, est confictus ab EXPOSITORIBUS quibusdam.

CAPÍTULO XLV
NESTA VIDA NÃO PODEMOS CONHECER AS SUBSTÂNCIAS SEPARADAS

1. Como não podemos conhecer nesta vida as substâncias separadas segundo as maneiras referidas, resta saber se nesta vida podemos de algum modo conhecê-las.

Ora, que tal seja possível, Temístio procura demonstrar por argumento *a minori*. Ora, as substâncias separadas são mais inteligíveis que as materiais. Estas são inteligíveis enquanto reduzidas a ato inteligível pelo intelecto agente; aquelas, o são em si mesmas. Logo, se o nosso intelecto apreende essas substâncias materiais, muito mais ele é destinado a conhecer as substâncias separadas.

2. Porém, esta razão deve ser considerada de modos diversos, segundo as diversas opiniões sobre o intelecto possível. Assim, se ele não é uma potência dependente da matéria, e se ainda é entitativamente separado do corpo, como afirma Averróis, resulta que não tem relação alguma com as substâncias materiais. Donde, as coisas mais inteligíveis em si mesmas serem, para ele, mais inteligíveis. Como conhecemos desde o princípio pelo intelecto possível, parece que também, desde o princípio, conhecemos as substâncias separadas. O que é evidentemente falso.

3. Averróis procurou evitar tal inconveniente segundo o que acima se disse da sua opinião (c. XLIII), que vimos ser falsa.

Com efeito, se o intelecto possível não é separado do corpo segundo o ser, pelo mesmo fato de estar unido entitativamente a determinado corpo, implica isso uma certa ordenação para as coisas materiais. Assim, a não ser por elas não pode conhecer as outras coisas. Por isso, não se pode concluir que se as substâncias separadas são mais inteligíveis em si mesmas, elas sejam mais inte-

CAP. XLV. - QUOD NON POSSUMUS IN HAC VITA INTELLIGERE SUBSTANTIAS SEPARATAS.

LOCI CONGR. - *Trinit.* lectio 2, q. 2 (6ª), a. 3; *Verit.* q. 8, a. 3, 4 arg.; q. 18, a. 5 ad 8; *Anima*, a. 16; I, q. 88, aa. 1-2; II *Metaphys.* lect. 1 (285); III *An.* lect. 10 (739); *Comp.* cap. 88 (164).

2217. — QUIA ergo secundum modos praedictos substantiae separatae non possunt cognosci a nobis in vita ista, inquirendum restat utrum aliquo modo in vita ista substantias ipsas separatas intelligere possimus.

2218. — Quod autem hoc sit possibile nititur ostendere THEMISTIUS per locum *a minori*. Substantiae enim separatae sunt magis intelligibiles quam materialia: haec enim sunt intelligibilia inquantum sunt facta intellecta in actu per intellectum agentem; illa vero sunt secundum seipsa intelligibilia. Si ergo intellectus noster comprehendit haec materialia, multo *magis natus est intelligere* illas substantias *separatas*.

2219. — Haec autem ratio, secundum diversas opiniones de intellectu possibili, diversimode iudicanda est. Si enim intellectus possibilis non sit virtus a materia dependens; et sit iterum secundum esse a corpore separatus, ut AVERROES ponit, sequetur quod nullum necessarium ordinem ad res materiales habeat; unde quae sunt magis intelligibilia in seipsis, erunt sibi magis intelligibilia. Sed tunc sequi videtur quod, cum nos a principio per intellectum possibilem intelligamus, quod a principio intelligamus, substantias separatas: quod patet esse falsum.

2220. — Sed hoc inconveniens evitare AVERROES nititur, secundum ea quae de eius opinione praedicta sunt (cap. 43): quae patet esse falsa ex praemissis.

2221. — Si autem intellectus possibilis non est a corpore separatus secundum esse, ex hoc ipso quod est tali corpori unitus secundum esse, habet quendam necessarium ordinem ad materialia, ut nisi per illa ad aliorum cognitionem pervenire non possit. Unde non sequitur, si substantiae separatae sint in seipsis magis intelligibiles, quod propter hoc

sint magis intelligibiles intellectui nostro. Et hoc demonstrant verba ARISTOTELIS in II *Metaphysicae*. Dicit enim ibidem quod difficultas intelligendi res illas *accidit ex nobis, non ex illis: nam intellectus noster se habet ad manifestissima rerum sicut se habet oculus vespertilionis ad lucem solis*. Unde, cum per materialia intellecta non possint intelligi substantiae separatae, ut supra (cap. 41) ostensum est, sequetur quod intellectus possibilis noster nullo modo possit intelligere substantias separatas.

2222. — Hoc etiam apparet ex ordine intellectus possibilis ad agentem. Potentia enim passiva ad illa solum est in potentia in quae potest proprium eius activum: omni enim potentiae passivae respondet potentia activa in natura; alias potentia passiva esset frustra, cum non possit reduci in actum nisi per activam; unde videmus quod visus non est susceptivus nisi colorum, qui illuminantur per lucem. Intellectus autem possibilis, cum sit virtus quodammodo passiva, habet proprium agens sibi respondens, scilicet intellectum agentem, qui ita se habet ad intellectum possibilem sicut se habet lux ad visum. Non est igitur intellectus possibilis in potentia nisi ad illa intelligibilia quae sunt facta per intellectum agentem. Unde et ARISTOTELES, in III *de Anima*, describens utrumque intellectum, dicit quod intellectus possibilis est *quo est omnia fieri*, agens vero *quo est omnia facere*; ut ad eadem utriusque potentia referri intelligatur, huius activa, illius passiva. Cum ergo substantiae separatae non sint factae intellectae in actu per intellectum agentem, sed solum materialia, ad haec sola se extendit possibilis intellectus. Non igitur per ipsum possumus intelligere substantias separatas.

2223. — Propter quod et ARISTOTELES congruo exemplo usus est: nam oculus vespertilionis nunquam potest videre lucem solis. Quamvis AVERROES hoc exemplum depravare nitatur, dicens quod simile non est de intellectu nostro ad substantias separatas, et oculo vespertilionis ad lucem solis, quantum ad *impossibilitatem*, sed solum quantum ad *difficultatem*. Quod tali ratione probat ibidem. Quia si illa quae sunt *intellecta secundum se*, scilicet substantiae separatae, essent nobis impossibiles ad intelligendum, *frustra essent: sicut si* esset aliquod visibile quod nullo *visu* videri posset.

2224. — Quae quidem ratio quam frivola sit, apparet. Etsi enim a nobis nunquam illae substantiae intelligerentur, tamen intelliguntur a seipsis. Unde nec frustra intelligibiles essent: sicut nec sol frustra visibilis est, ut ARISTOTELIS exemplum prosequamur, quia non potest ipsum videre vespertilio; cum possit ipsum videre homo et alia animalia.

2225. — *a*) Sic ergo intellectus possibilis, si ponitur corpori unitus secundum esse, non potest intelligere substantias separatas. Interest tamen qualiter de substantia ipsius sentiatur.

b) Si enim ponatur esse quaedam virtus materialis generabilis et corruptibilis, ut QUI-

ligíveis para o nosso intelecto. E isto é demonstrado por Aristóteles (II Metafísica 1, 993b; Cmt 1, 279ss), ao dizer que as dificuldades em se conhecerem aquelas coisas *existem em nós, não nelas; pois o nosso intelecto está para as coisas evidentíssimas como os olhos do morcego, para a luz do sol*. Por conseguinte, como pelas coisas materiais que conhecemos não podemos chegar ao conhecimento das substâncias separadas, como acima foi demonstrado (c. XLI), resulta que o nosso intelecto possível não as pode conhecer de modo algum.

4. Chega-se à mesma conclusão vendo-se a relação que há entre o intelecto possível e o intelecto agente.

Com efeito, a potência passiva só está em potência para aquilo que pode o seu princípio ativo, pois, na natureza, a toda potência passiva corresponde uma potência ativa. Se assim não fosse, estaria frustrada a potência passiva, porque não pode ser reduzida a ato senão pela potência ativa. Assim, também, por exemplo, a vista não pode ver as cores que não estão iluminadas pela luz. Pois bem, como o intelecto possível é uma virtude em certo sentido passiva, tem seu próprio agente correspondente que é o intelecto agente; este se relaciona com aquele como a luz com a vista. Logo, o intelecto possível não está em potência senão para os inteligíveis produzidos pelo intelecto agente. Por isso, Aristóteles, descrevendo esses dois intelectos (II Sobre a Alma 5, 430a; Cmt 10, 728), assim se refere ao intelecto possível: *a ele é próprio tornar-se todas as coisas;* e ao intelecto agente: *a ele é próprio fazer todas as coisas*. Desse modo, dá a entender que a potência de ambos refere-se ao mesmo objeto, sendo que a deste, ativamente; a daquele, passivamente. Por conseguinte, como as substâncias separadas não podem ser conhecidas em ato pelo intelecto agente, mas somente as substâncias materiais, só a estas o intelecto possível conhece. Logo, por meio dele não podemos conhecer as substâncias separadas.

5. Pelo mesmo motivo, Aristóteles usou também o exemplo adequado, porque os olhos do morcego jamais poderão ver a luz do sol. Averróis procura falsificar este exemplo, ao dizer que ao semelhar a relação do nosso intelecto e as substâncias separadas com a que existe entre o morcego e a luz solar, ele não se refere à impossibilidade, mas somente à dificuldade. E no mesmo texto prova a sua razão: porque, se as coisas que são conhecidas em si mesmas, isto é, as substâncias separadas, nos fossem impossíveis de serem conhecidas, seriam inúteis, como também seria aquilo que, visível, não se possa ver.

6. No entanto, esse argumento mostra-se inconsistente. Embora aquelas substâncias nunca fossem conhecidas por nós, contudo, elas se conhecem entre si. Logo, não seriam inteligíveis inúteis. Assim também o sol não é um visível inútil (para ficarmos no exemplo de Aristóteles) porque o morcego não o pode ver, pois o podem ver os homens e os demais animais.

7. Portanto, se se puser o intelecto possível como unido ao corpo segundo o ser, ele não poderá conhecer as substâncias separadas. Interessa-nos, no entanto, saber o que se pensa da sua natureza. Se se afirmar que é uma potência material gerável e corruptível, como dis-

seram alguns (c. XLII), conclui-se que pela sua natureza está destinado a conhecer coisas materiais. Por isso, sendo necessariamente não separado, não pode de modo algum conhecer as substâncias separadas.

Se, porém, se disser que o intelecto possível, embora unido a corpo, é, no entanto, incorruptível e entitativamente independente da matéria, como acima demonstramos (l. II, c. LXXIXss), resulta que a necessidade de conhecer as coisas materiais lhe advém da união com o corpo. Logo, quando a alma for separada do corpo, poderá o intelecto possível conhecer as coisas inteligíveis em si mesmas, a saber, as substâncias separadas, pela luz do intelecto agente, que, na alma, é semelhante à luz intelectual que têm as substâncias separadas.

8. E esta é a doutrina da nossa fé, a respeito do conhecimento que, após a morte, mas não nesta vida, temos das substâncias separadas.

DAM posuerunt (cfr. cap. 42), sequitur quod ex sua substantia determinatur ad intelligendum materialia. Unde necesse est quod nullo modo intelligere possit substantias separatas: quia impossibile erit ipsum esse separatum.

c) Si autem intellectus possibilis, quamvis sit corpori unitus, est tamen incorruptibilis et a materia non dependens secundum suum esse, sicut supra (*lib.* II, capp. 79 sqq.) ostendimus; sequitur quod obligatio ad intelligendas res materiales accidat ei ex unione ad corpus. Unde, cum anima a corpore tali fuerit separata, intellectus possibilis intelligere poterit ea quae sunt secundum se intelligibilia, scilicet substantias separatas, per lumen intellectus agentis, quae est similitudo in anima intellectualis luminis quod est in substantiis separatis.

2226. — Et haec est sententia nostrae fidei de intelligendo substantias separatas a nobis post mortem, et non in hac vita.

CAPÍTULO XLVI
A ALMA NESTA VIDA NÃO SE CONHECE A SI MESMA

1. Surge uma dificuldade a respeito do que acima foi dito, devido a algumas palavras de Agostinho, que devem ser cuidadosamente consideradas. Diz ele (X Sobre a Trindade 3; PL 42, 963) que *assim como a mente recebe os conhecimentos das coisas corpóreas mediante os sentidos corpóreos, também recebe o das coisas espirituais por si mesma. Por conseguinte, a si mesma conhece por si mesma, porque é incorpórea.* Destas palavras se conclui que a nossa mente se conhece a si mesma por si mesma, e, conhecendo-se, conhece as substâncias separadas. Mas essa conclusão vai contra o que acima foi proposto.

2. Por conseguinte, deve-se ainda indagar como a nossa alma por si mesma se conheça.

Com efeito, é impossível afirmar que a alma por si mesma conheça de si *aquilo que é.* Uma potência cognitiva torna-se cognoscente em ato quando nela está aquilo mediante o qual conhece. E quando esse meio nela está em potência, ela conhece em potência; se está em ato, ela conhece em ato; se está de modo intermediário, ela conhece em hábito. Ora, a alma sempre está presente a si mesma em ato, e jamais em potência, nem em hábito somente. Se pois ela conhece por si mesma de si *aquilo que é,* sempre em ato está conhecendo de si *aquilo que é.* O que é conseqüentemente falso.

3. Além disso, se por si mesma a alma conhece de si *aquilo que é,* como todo homem possui alma, todo homem conhece o *aquilo que é* da sua alma, o que é evidentemente falso.

4. Além disso, o conhecimento mediante algo que nos é dado naturalmente é natural, tal como são os princípios indemonstráveis conhecidos pela luz do intelecto agente. Ora, se conhecemos da alma, por ela mesma, *aquilo que é,* este conhecimento nos é natural. Pois

CAP. XLVI. - QUOD ANIMA IN HAC VITA NON INTELLIGIT SEIPSAM PER SEIPSAM.

LOCI CONGR. - *Verit.* q. 10, a. 8; *Anima,* a. 16 ad 8; II *An.* lect. 6 (304-308); III, lect. 9 (724-725); I, q. 14, a. 2 ad 3; q. 87, a. 1.

2227. — *a*) VIDETUR autem difficultas quaedam contra praedicta afferri ex quibusdam AUGUSTINI verbis, quae diligenter pertractanda sunt. Dicit enim in IX *de Trinitate* libro: *Mens, sicut corporearum rerum notitias per sensus corporis colligit, sic incorporearum rerum per semetipsam. Ergo et seipsam per seipsam novit: quoniam est incorporea.*

b) Ex his enim verbis videtur quod mens nostra se per seipsam intelligat, et intelligendo se, intelligat substantias separatas: quod est contra praeostensa.

c) Inquirere ergo oportet quomodo anima nostra per seipsam intelligat se.

2228. — Impossibile est autem dici quod per seipsam intelligat de se *quid est.* Per hoc enim fit potentia cognoscitiva actu cognoscens, quod est in ea id quo cognoscitur. Et si quidem sit in ea in potentia, cognoscit in potentia; si autem in actu, cognoscit actu; si autem medio modo, cognoscit habitu. Ipsa autem anima semper sibi adest actu, et nunquam in potentia vel in habitu tantum. Si igitur per seipsam anima seipsam cognoscit quid est, semper actu intelliget de se quid est. Quod patet esse falsum.

2229. — Adhuc. Si anima per seipsam cognoscit de se quid est; omnis autem homo animam habet: omnis igitur homo cognoscit de anima quid est. Quod patet esse falsum.

2230. — Amplius. Cognitio quae fit per aliquid naturaliter nobis inditum, est naturalis: sicut principia indemonstrabilia, quae cognoscuntur per lumen intellectus agentis. Si igitur nos de anima scimus quid est per ipsam animam, hoc erit naturaliter notum. In his autem quae sunt naturaliter nota,

nullus potest errare: in cognitione enim principiorum indemonstrabilium nullus errat. Nullus igitur erraret circa animam quid est, si hoc anima per seipsam cognosceret. Quod patet esse falsum: cum multi opinati sint animam esse hoc vel illud corpus, et aliqui numerum, vel harmoniam. Non igitur anima per seipsam cognoscit de se quid est.

bem, ninguém pode cair em erro quanto às coisas naturalmente conhecidas, porque também ninguém pode errar nos princípios indemonstráveis. Por conseguinte, ninguém pode errar quanto ao *aquilo que é* da alma, se ela se conhece por si mesma. Mas isto é evidentemente falso, porque muitos afirmaram ser ela deste ou daquele corpo, e outros, ser ela número ou harmonia. Logo, a alma por si não se conhece a si mesma quanto à sua essência.

2231. — Amplius. In quolibet ordine, *quod est per se est prius eo quod est per aliud, et principium eius*. Quod ergo est per se notum, est prius notum omnibus quae per aliud cognoscuntur, et principium cognoscendi ea: sicut primae propositiones conclusionibus. Si igitur anima per seipsam de se cognoscit quid est, hoc erit per se notum, et per consequens primo notum et principium cognoscendi alia. Hoc autem patet esse falsum: nam *quid est anima* non supponitur in scientia quasi notum, sed proponitur ex aliis quaerendum. Non igitur anima de seipsa cognoscit quid est per seipsam.

5. Além disso, em toda ordem, *o que é por si mesmo é anterior ao que é por outro, e é o seu princípio* (VIII Física 5, 257a; Cmt 9, 1049). Por conseguinte, o que é conhecido por si mesmo é anterior a tudo que é conhecido por outro, e é o seu princípio, como as proposições primeiras o são das conclusões. Ora, se a alma por si mesma conhece de si *aquilo que é*, isto seria conhecido também por si mesmo. Conseqüentemente, seria o primeiro conhecido e o princípio dos conhecimentos posteriores. Mas isto é falso, porque *aquilo que a alma é* não é suposto como conhecido na ciência, mas é proposto para ser verificado por meio de outras coisas. Por conseguinte, a alma por si mesma não conhece de si o *aquilo que é*.

2232. — Patet autem quod nec ipse Augustinus hoc voluit. Dicit enim in X libro *de Trin.* quod *anima, cum sui notitiam quaerit, non velut absentem se quaerit cernere, sed praesentem se curat discernere: non ut cognoscat se, quasi non norit; sed ut dignoscat ab eo quod alterum novit*. Ex quo dat intelligere quod anima per se cognoscit seipsam quasi praesentem, non quasi ab aliis distinctam. Unde et in hoc dicit aliquos errasse, quod animam non distinxerunt ab illis quae sunt ab ipsa diversa. Per hoc autem quod scitur de re quid est, scitur res prout est ab aliis distincta: unde et definitio, quae significat quid est res, distinguit definitum ab omnibus aliis. Non igitur voluit Augustinus quod anima de se cognoscat quid est per seipsam.

6. Além disso, nem Agostinho pretendeu afirmar isso, pois, no mesmo livro (X Sobre a Trindade 7; PL 42, 978), disse que *a alma, ao buscar o conhecimento de si, não o busca como de uma coisa ausente, mas se considera como presente. Não para se conhecer, como se fosse desconhecida, mas para distinguir-se de outra coisa por ela conhecida.* Com isto dá a entender que a alma se conhece por si mesma como presente, não como distinta das demais coisas. Por isso, disse também que alguns erraram por não a terem distinguido das coisas diversas dela. Ora, por aquilo que se conhece de uma coisa *aquilo que é*, sabe-se também que ela é distinta das demais coisas. Donde também a definição, que diz o que a coisa é, distingue o definido das demais coisas. Logo, não pretendeu Agostinho afirmar que a alma por si mesma conhece de si *o que é*.

2233. — Sed nec Aristoteles hoc voluit. Dicit enim in III *de Anima*, quod *intellectus possibilis intelligit se sicut alia*. Intelligit enim se per speciem intelligibilem, qua fit actu in genere intelligibilium. In se enim consideratus, est solum in potentia ad esse intelligibile: nihil autem cognoscitur secundum quod est in potentia, sed secundum quod est actu. Unde substantiae separatae, quarum substantiae sunt ut aliquid actu ens in genere intelligibilium, de se intelligunt quid sunt per suas substantias: intellectus vero possibilis noster per speciem intelligibilem, per quam fit actu intelligens. Unde et Aristoteles, in III *de Anima*, ex ipso intelligere demonstrat naturam intellectus possibilis, scilicet quod sit *immixtus et incorruptibilis*, ut ex praemissis (*lib.* II, capp. 59 sq.) patet.

7. Nem tampouco o pretendeu Aristóteles. Com efeito, ele afirma que (III Sobre a Alma 4, 430a; Cmt 9, 724), *o intelecto possível se conhece como conhece as demais coisas*. Pois, o intelecto se conhece pela espécie inteligível, pela qual se faz em ato no gênero dos inteligíveis. No entanto, considerado em si mesmo, está só em potência para o ser inteligível e, estando em potência, não conhece coisa alguma, pois só conhece em ato. Donde, as substâncias separadas, que são como entes atuais no gênero dos inteligíveis, conhecerem pelas suas substâncias aquilo que são. Mas o nosso intelecto possível conhece de si *o que é* mediante a espécie inteligível, pela qual é posto em ato intelectivo. Por isso, Aristóteles (Ibid. 429a; Cmt 7, 677s) pelo próprio ato intelectivo demonstra a natureza do intelecto possível, isto é, que ele é *sem mistura e incorruptível*, como se verifica no que acima foi dito (l. II, cc. LIXss).

2234. — Sic igitur, secundum intentionem Augustini, mens nostra per seipsam novit seipsam inquantum de se cognoscit *quod est*. Ex hoc enim ipso quod percipit se agere,

8. Eis por que, segundo o pensamento de Agostinho, a nossa mente se conhece por si mesma enquanto conhece de si *o que é*, pois, enquanto se percebe operan-

do, se percebe como sendo e, como opera por si mesma, por si mesma também conhece de si *o que é.*

9. Assim também a alma, ao se conhecer a si mesma, conhece que as substâncias separadas existem, mas não. *o que são*, o que significa conhecer as substâncias delas. Pois, conhecendo-as como substâncias intelectuais, quer o saibamos por via demonstrativa ou por via de fé, de nenhum desse modos podemos receber tal conhecimento se a nossa alma não soubesse de si mesma o que é um ente intelectual. Por conseguinte, é necessário usar a ciência a respeito do intelecto da alma como um princípio para tudo o que conhecemos sobre as substâncias separadas.

10. Mas, se por meio das ciências especulativas podemos conhecer da alma o que ela é, não é necessário que, por meio delas, possamos também chegar a conhecer o *aquilo que é* das substâncias separadas, porque o nosso conhecimento intelectivo, pelo qual vamos ao conhecimento do *aquilo que é* da nossa alma, está muito distante do conhecimento das substâncias separadas. Podemos, no entanto, chegar a conhecer algum gênero remoto das substâncias separadas, porque conhecemos o *aquilo que é* da nossa alma, mas isto não é conhecer-lhes a substância.

11. E assim como sabemos que a alma *existe por si mesma*, ao percebermos os seus atos, e para conhecer sua essência investigamos os atos e os objetos pelos princípios das ciências especulativas, assim também das coisas que há em nossa alma (a saber das potências e hábitos), sabemos *que são* ao lhes percebermos os atos, mas conhecemos sua essência ao lhes percebermos as qualidades dos atos.

percipit se esse; agit autem per seipsam, unde per seipsam de se cognoscit quod est.

2235. — Sic ergo et de substantiis separatis anima, cognoscendo seipsam, cognoscit *quia sunt:* non autem *quid sunt*, quod est earum substantias intelligere. Cum enim de substantiis separatis hoc quod sint intellectuales quaedam substantiae cognoscamus, vel per demonstrationem vel per fidem, neutro modo hanc cognitionem accipere possemus nisi hoc ipsum quod est esse intellectuale, anima nostra ex seipsa cognosceret. Unde et scientia de intellectu animae oportet uti ut principio ad omnia quae de substantiis separatis cognoscimus.

2236. — Non autem oportet quod, si per scientias speculativas possumus pervenire ad sciendum de anima quid est, quod possimus ad sciendum *quod quid est* de substantiis separatis per huiusmodi scientias pervenire: nam intelligere nostrum, per quod pervenimus ad sciendum de anima nostra quid est, multum est remotum ab intelligentia substantiae separatae. Potest tamen per hoc quod scitur de anima nostra quid est, perveniri ad sciendum aliquod genus remotum substantiarum separatarum: quod non est earum substantias intelligere.

2237. — Sicut autem de anima scimus quia est per seipsam, inquantum eius actus percipimus; quid autem sit, inquirimus ex actibus et obiectis per principia scientiarum speculativarum: ita etiam de his quae sunt in anima nostra, scilicet potentiis et habitibus, scimus quidem quia sunt, inquantum actus percipimus; quid vero sint, ex ipsorum actuum qualitate invenimus.

CAPÍTULO XLVII
NESTA VIDA NÃO PODEMOS VER A DEUS POR ESSÊNCIA

1. Nesta vida, se não podemos conhecer as substâncias separadas por causa da conaturalidade do nosso intelecto com os fantasmas, muito menos nela podemos ver a essência divina, que transcende todas as substâncias separadas.

Com efeito, sinal disto pode também ser tomado de que quanto mais a nossa mente se eleva para a contemplação das coisas espirituais, tanto mais se abstrai das coisas sensíveis. Ora, o termo último a que possa alcançar a contemplação é a substância divina. Por isso, é necessário que a mente que vê a substância divina esteja totalmente desligada dos sentidos corpóreos, quer pela morte, quer pelo rapto. Daí, Deus falar na Escritura que *O homem não pode me ver e viver* (Ex 33, 20).

2. Como, no entanto, a Sagrada Escritura diz que alguns viram a Deus, isto deve ser entendido no sentido de que tal acontecera ou por alguma visão imaginária; ou mesmo corpórea, por meio de espécies corpóreas,

CAP. XLVII. - QUOD NON POSSUMUS IN HAC VITA VIDERE DEUM PER ESSENTIAM.

LOCI CONGR. - III *Sent.* dist. 27, q. 3, a. 1; dist. 35, q. 2, a. 2, q.la 2; IV, dist. 49, q. 2, a. 7; *Verit.* q. 10, a. 11; q. 13, aa. 2, 3; *Quodlib.* I, q. 1 (1); II *Cor.* XII, lect. 1; I, q. 12, a. 11; II-II, q. 8, a. 7; q. 27, a. 4; q. 175, a. 3; q. 180, a. 5.

2238. — Si autem alias substantias separatas in hac vita intelligere non possumus, propter connaturalitatem intellectus nostri ad phantasmata, multo minus in hac vita divinam essentiam videre possumus, quae transcendit omnes substantias separatas.

2239. — Huius autem signum hinc etiam accipi potest, quia quanto magis mens nostra ad contemplanda spiritualia elevatur, tanto magis abstrahitur a sensibilibus. Ultimus autem terminus quo contemplatio pertingere potest, est divina substantia. Unde oportet mentem quae divinam substantiam videt, totaliter a corporalibus sensibus esse absolutam, vel per mortem vel per aliquem raptum. Hinc est quod dicitur ex persona Dei, *Exodi* 33, 20: *Non videbit me homo et vivet.*

2240. — Quod autem in SACRA SCRIPTURA aliqui Deum vidisse dicuntur, oportet intelligi hoc fuisse vel per aliquam imaginariam visionem; seu etiam corporalem, prout scilicet per aliquas corporeas species, vel ex-

terius apparentes vel interius formatas in imaginatione, divinae virtutis praesentia demonstrabatur; vel etiam secundum quod aliqui per spirituales effectus aliquam cognitionem de Deo intelligibilem perceperunt.

2241. — Difficultatem autem afferunt quaedam verba AUGUSTINI, ex quibus videtur quod in hac vita possimus intelligere ipsum Deum.

a) Dicit enim in IX libro *de Trin.*, quod *in aeterna veritate, ex qua omnia temporalia facta sunt, formam secundum quam sumus, et secundum quam vel in nobis vel in corporibus vera et recta ratione aliquid operamur, visu mentis aspicimus, atque inde conceptam rerum veracem notitiam apud nos habemus.*

b) In XII etiam *Confessionum* dicit: *Si ambo videmus verum esse quod dicis, et ambo videmus verum esse quod dico, ubi quaeso, id videmus? Nec ego utique in te, nec tu in me. Sed ambo in ipsa quae supra mentes nostras est, incommutabili veritate.*

c) In libro etiam *de Vera Religione* dicit quod *secundum veritatem divinam de omnibus iudicamus.*

d) In libro autem *Soliloquiorum* dicit quod *prius est veritas cognoscenda, per quam possunt alia cognosci.* Quod de veritate divina intelligere videtur.

Videtur ergo ex verbis eius quod ipsum Deum, qui sua veritas est, videamus, et per ipsum alia cognoscamus.

e) Ad idem etiam pertinere videntur verba eiusdem quae ponit in XII *de Trin.*, sic dicens: *Rationis est iudicare de istis corporalibus secundum rationes incorporales et sempiternas, quae, nisi supra mentem humanam essent, incommutabiles profecto non essent.* Rationes autem incommutabiles et sempiternae alibi quam in Deo esse non possunt: cum solus Deus, secundum fidei doctrinam, sit sempiternus. Videtur igitur sequi quod Deum in ista vita videre possimus, et per hoc quod eum et in eo rationes rerum videmus, de aliis iudicemus.

2242. — Non est autem credendum quod AUGUSTINUS hoc in verbis praemissis senserit, quod in hac vita Deum per suam essentiam intelligere possimus. Qualiter igitur illam *incommutabilem veritatem*, vel istas *rationes aeternas*, in hac vita videamus, et secundum eam de aliis iudicemus, inquirendum est.

2243. — *a*) Veritatem quidem in anima esse, ipse AUGUSTINUS in libro *Soliloquiorum* confitetur: unde ex aeternitate veritatis immortalitatem animae probat. Non solum autem sic veritas est in anima sicut Deus per essentiam in rebus omnibus dicitur; neque sicut in rebus omnibus est per suam similitudinem, prout unaquaeque res in tantum dicitur vera inquantum ad Dei similitudinem accedit: non enim in hoc anima rebus aliis praeferretur. Est ergo speciali modo in anima inquantum veritatem cognoscit. Sicut igitur animae et res aliae verae quidem dicuntur in suis naturis, secundum quod similitudinem illius summae naturae habent, quae est ipsa veritas, cum sit suum intellectum esse: ita id quod

quer visíveis externamente, quer formadas interiormente só na imaginação, por manifestação do poder divino; ou também por efeitos espirituais que alguns receberam de alguma intelecção de Deus.

3. No entanto, algumas palavras de Agostinho trazem certa dificuldade, pois elas parecem insinuar que podemos, nesta vida, ver o próprio Deus.

Com efeito, diz Agostinho: *Na eterna verdade, pela qual foram feitas todas as coisas temporais, por visão intelectual contemplamos a forma segundo a qual somos, e segundo a qual realizamos algo em nós e nos corpos, com verdadeira e reta razão, e daí termos em nós concebida a notícia verdadeira das coisas* (IX Sobre a Trindade 7; PL 42, 967).

Diz, ainda, na obra "Confissões": *Se nós dois vemos que é verdadeiro o que dizes, e se ambos vemos que é verdadeiro o que eu digo, pergunto, então, onde vemos isto? Tu não o vês em mim, nem eu em ti; mas o vemos naquela incomunicável verdade que está acima das nossas mentes* (XII Confissões 25; PL 32, 840).

No livro "Sobre a Verdadeira Religião", escreve: *Julgamos todas as coisas segundo a verdade divina* (31; PL 34, 147).

Diz ainda, no "Sololóquios", que *primeiramente se deve conhecer a verdade pela qual as outras coisas podem ser conhecidas* (1. I, 15; PL 32, 883), o que parece ser referido à verdade divina.

Logo, pelas palavras de Agostinho, parece que vemos Deus, que é a sua verdade e, por meio de Deus, as outras coisas. Parece também que pertencem à mesma conclusão as palavras que coloca mais adiante no *Sobre a Trindade*: Pertence à razão julgar estas coisas corpóreas segundo razões incorpóreas e eternas, as quais, se não estivessem acima da mente humana, realmente não seriam incomunicáveis (XII Sobre a Trindade 2; PL 42, 999). Ora, as idéias incomunicáveis e eternas não podem estar senão em Deus, porque só Deus, segundo a doutrina da fé, é eterno. Resulta, pois, que podemos ver Deus nesta vida, e porque o vemos e nele vemos as razões das coisas, julgamos tudo o mais.

4. Não se deve, porém, crer que Agostinho tivesse querido expressar por essas palavras que nesta vida podemos ver a Deus na sua essência. É preciso, pois, verificar como podemos ver nesta vida aquela *verdade incomunicável,* ou estas *idéias eternas* e, após, julgar os demais.

Com efeito, Agostinho confessa no "Solilóquios" (1. II, 19; PL 32, 301) que a verdade está na alma e, por isto, prova a imortalidade da alma pela eternidade da verdade. Mas a verdade está na alma não somente como se diz que Deus está em todas as coisas por essência, nem como se diz que está em todas as coisas por semelhança, enquanto cada coisa é dita verdadeira na medida em que se aproxima da semelhança de Deus. Nesse caso, a alma não se elevaria acima das outras coisas. Está, no entanto, na alma, de modo especial, enquanto ela conhece a verdade. Ora, as almas e as outras coisas dizem-se verdadeiras nas suas naturezas enquanto têm semelhança da suma natureza, que se identifica com a própria ver-

dade, pois o seu ser se identifica com a sua intelecção. Assim também, o que é conhecido pela alma é verdadeiro enquanto há nisto certa semelhança da verdade divina conhecida por Deus. Por isso, comentando o versículo do Salmo: *As verdades diminuem entre os homens* (Sl 11, 2), assim se lê na *Glosa: Como um único rosto aparece multiplicado em diversos espelhos, assim também de uma só primeira verdade surgem muitas verdades nas mentes dos homens.* Embora muitas coisas sejam conhecidas por muitos homens e sejam conhecidas e tidas como verdadeiras, no entanto, algumas são verdadeiras e quanto a elas todos estão de acordo. Assim são os primeiros princípios quer do intelecto especulativo, quer do prático: segundo eles em todas as mentes se produz universalmente como uma imagem da verdade divina. Por isso, enquanto cada mente conhece uma coisa com certeza, a reduz a esses princípios e neles a vê, e segundo os mesmos julga tudo e, então, se diz que a mente vê todas as coisas na verdade divina ou nas idéias eternas, e tudo julga segundo elas.

Assim, vemos que as palavras do Agostinho no "Solilóquios" confirmam a interpretação proposta, ao afirmar que *os dados das ciências são vistos na verdade divina, como as coisas visíveis, na luz do sol* (1. I, 8; PL 32, 877). Ora, sabe-se que as coisas não são vistas no próprio sol, mas pela luz, que é a semelhança da claridade do sol no ar e em corpos congêneres.

5. Dessas palavras de Agostinho não se conclui que Deus seja visto nesta vida em sua substância, mas tão somente como em espelho. O que também é confirmado pelo Apóstolo, a respeito do conhecimento nesta vida: *Agora vemos como por um espelho e no mistério* (1 Cor 13, 12).

6. Embora este espelho, que é a mente humana, represente a semelhança de Deus de maneira mais aproximada que as criaturas inferiores, contudo, o conhecimento de Deus que pode ser recebido pela mente humana não excede aquele gênero de conhecimento vindo dos sentidos, pois também a própria alma conhece de si *o que é,* pelo meio que conhece a natureza das coisas sensíveis, como acima foi dito (cc. XLV-XLVI). Logo, nem por essa via se pode conhecer a Deus de modo mais elevado do que aquele pelo qual a causa é conhecida pelo efeito.

per animam cognitum est, verum est inquantum illius divinae veritatis quam Deus cognoscit, similitudo quaedam existit in ipso.

b) Unde et Glossa super illud Psalmi, *Diminutae sunt veritates a filiis hominum,* dicit quod, *sicut ab una facie resultant multae in speculo, ita ab una prima veritate resultant multae veritates in mentibus hominum.* Quamvis autem diversa a diversis cognoscuntur et creduntur vera, tamen quaedam sunt vera in quibus omnes homines concordant, sicut sunt prima principia intellectus tam speculativi quam practici: secundum quod universaliter in mentibus omnium divinae veritatis quasi quaedam imago resultat. Inquantum ergo quaelibet mens quicquid per certitudinem cognoscit, in his principiis intuetur, secundum quae de omnibus iudicatur, facta resolutione in ipsa, dicitur omnia in divina veritate vel in rationibus aeternis videre, et secundum eas de omnibus iudicare.

c) Et nunc sensum confirmant AUGUSTINI verba in libro *Soliloquiorum,* qui dicit quod *scientiarum spectamina videntur in divina veritate sicut haec visibilia in lumine solis,* quae constat non videri in ipso corpore solis, sed per lumen, quod est similitudo solaris claritatis in aëre et similibus corporibus relicta.

2244. — Ex his ergo verbis AUGUSTINI non habetur quod Deus videatur secundum suam substantiam in hac vita, sed solum sicut in speculo. Quod et APOSTOLUS de cognitione huius vitae confitetur, dicens, I *Cor.* 13, 12: *Videmus nunc per speculum in aenigmate.*

2245. — Quamvis autem hoc speculum quod est mens humana, de propinquiori Dei similitudinem repraesentet quam inferiores creaturae, tamen cognitio Dei quae ex mente humana accipi potest, non excedit illud genus cognitionis quod ex sensibilibus sumitur: cum et ipsa anima de seipsa cognoscat quid est per hoc quod naturas intelligit sensibilium, ut dictum est (capp. 45, 46). Unde nec per hanc viam cognosci Deus altiori modo potest quam sicut causa cognoscitur per effectum.

CAPÍTULO XLVIII
A FELICIDADE ÚLTIMA DO HOMEM NÃO ESTÁ NESTA VIDA

1. A felicidade última do homem não consiste no conhecimento de Deus pelo qual Deus é conhecido por todos, ou por muitos, segundo um conhecimento confuso; e também não consiste no conhecimento de Deus que se obtém por via demonstrativa nas ciências especulativas; nem no conhecimento vindo da fé, como acima foi demonstrado (cc. XXXVIIIss). Também não é possí-

CAP. XLVIII. - QUOD ULTIMA HOMINIS FELICITAS NON SIT IN HAC VITA.

LOCI CONGR. - IV *Sent.* dist. 43, a. 1, q.la 1 (= *Suppl.* q. 75, a. 1); dist. 49, q. 1, a. 1, q.la 4; I-II, q. 5, a. 3; I *Ethic.* lect. 10 (129), 16 (200-202); X, lect. 13 (2136); *Comp.* cap. 173 (342, 343).

2246. — SI ergo humana felicitas ultima non consistit in cognitione Dei qua communiter ab omnibus vel pluribus cognoscitur secundum quandam aestimationem confusam, neque iterum in cognitione Dei qua cognoscitur per viam demonstrationis in scientiis speculativis, neque in cognitione Dei qua cognoscitur per fidem, ut in superioribus est

ostensum (capp. 38 sqq.); non est autem possibile in hac vita ad altiorem Dei cognitionem pervenire ut per essentiam cognoscatur, vel saltem ita quod aliae substantiae separatae intelligantur, ut ex his posset Deus quasi de propinquiori cognosci, ut ostensum est (cap. 45); oportet autem in aliqua Dei cognitione felicitatem ultimam poni, ut supra (cap. 37) probatum est: impossibile est quod in hac vita sit ultima hominis felicitas.

2247. — Item. Ultimus finis hominis terminat eius appetitum naturalem, ita quod, eo habito, nihil aliud quaeritur: si enim adhuc movetur ad aliud, nondum habet finem in quo quiescat. Hoc autem in hac vita non est possibile accidere. Quanto enim plus aliquis intelligit, tanto magis in eo desiderium intelligendi augetur, quod est hominibus naturale: nisi forte aliquis sit qui omnia intelligat. Quod in hac vita nulli unquam accidit qui esset solum homo, nec est possibile accidere: cum in hac vita substantias separatas, quae sunt maxime intelligibilia, cognoscere non possimus, ut ostensum est (cap. 45). Non est igitur possibile ultimam hominis felicitatem in hac vita esse.

2248. — Adhuc. Omne quod movetur in finem, desiderat naturaliter stabiliri et quiescere in illo: unde a loco quo corpus naturaliter movetur, non recedit nisi per motum violentum, qui contrariatur appetitui. Felicitas autem est ultimus finis, quem homo naturaliter desiderat. Est igitur hominis desiderium naturale ad hoc quod in felicitate stabiliatur. Nisi igitur cum felicitate pariter immobilem stabilitatem consequatur, nondum est felix, eius desiderio naturali nondum quiescente. Cum igitur aliquis felicitatem consequitur, pariter stabilitatem et quietem consequetur: unde et omnium haec est de felicitate conceptio, quod de sui ratione stabilitatem requirat; propter quod PHILOSOPHUS dicit, in I *Eth.*, quod non aestimamus *felicem* esse *chamaeleontem quendam*. In vita autem ista non est aliqua certa stabilitas: cuilibet enim, quantumcumque felix dicatur, possibile est infirmitates et infortunia accidere, quibus impeditur ab operatione, quaecumque sit illa, in qua ponitur felicitas. Non est igitur possibile in hac vita esse ultimam hominis felicitatem.

2249. — Amplius. Inconveniens videtur et irrationabile quod tempus generationis alicuius rei sit magnum, tempus autem durationis ipsius sit parvum: sequeretur enim quod natura in maiori tempore suo fine privaretur; unde videmus quod animalia quae parvo tempore vivunt, parvum etiam tempus ad hoc quod perficiantur habent. Si autem felicitas consistat in perfecta operatione secundum virtutem perfectam, vel intellectualem vel moralem, impossibile est eam advenire homini nisi post tempus diuturnum. Et hoc maxime in speculativis apparet, in quibus ultima felicitas hominis ponitur, ut ex dictis (cap. 37) patet: nam vix in ultima aetate homo ad perfectum in speculatione scientiarum pervenire potest. Tunc autem, ut plurimum, modicum restat humanae vitae. Non est igitur possibile in hac vita ultimam hominis felicitatem esse.

vel ser alcançado nesta vida um conhecimento mais elevado de Deus ao ser conhecido na sua essência, ou, ao menos, pelo conhecimento que se tenha das substâncias separadas chegar a um conhecimento mais aproximado de Deus, segundo foi demonstrado acima (c. XLV). Assim sendo, será preciso colocar a felicidade última em outro conhecimento de Deus, como acima foi provado (c. XXXVII). Resulta de tudo isso que é impossível que a felicidade última do homem esteja nesta vida.

2. Além disso, o fim último do homem lhe põe termo ao apetite natural e, assim, sendo ele atingido, nada mais se deseja, e se o homem tem ainda algum desejo, é porque não atingiu o fim no qual repousa. Ora, isso é impossível acontecer nesta vida. Com efeito, quanto mais alguém conhece, tanto mais se lhe aumenta o desejo de conhecer, o que lhe é natural, a não ser que casualmente houvesse alguém que conhecesse tudo. No entanto, isso não acontece nesta vida a quem se diga homem. Nem será isso possível, porque, nesta vida, não podemos conhecer as substâncias separadas que são inteligíveis ao máximo, como foi demonstrado (c. XLV). Logo, a felicidade última do homem não pode estar nesta vida.

3. Além disso, tudo que se move para um fim deseja naturalmente estabilizar-se e repousar nele, razão por que um corpo que se move naturalmente para um lugar, dele não se desvia senão por um movimento violento que se opõe ao seu apetite. Ora, a felicidade é o último fim que o homem naturalmente deseja. Com efeito, é próprio do homem o desejo natural de fixar-se na felicidade. Assim, se com a felicidade não alcançar a estabilidade imutável, ainda não alcançou a felicidade, porque o seu desejo natural não repousou. Por isso, quando alguém alcança a felicidade, igualmente alcança a estabilidade e o repouso. É por isso também que todos pensam que a essência da felicidade exige o repouso e a estabilidade. Diz, ademais, o Filósofo, que não dizemos *ser feliz um certo camaleão* (I Ética 11, 1100b; Cmt 15, 186). Ora, nesta vida não há estabilidade alguma invariável, pois ao que se diz mais feliz podem sobrevir doenças e infortúnios, que o impedem das atividades, sejam elas quais forem, nas quais põe a sua felicidade. Logo, não é possível alcançar nesta vida a felicidade última do homem.

4. Além disso, parece que é inconveniente e desarrazoado que o tempo da geração de uma coisa seja longo, e que o tempo da sua duração seja curto, pois resultaria disto que a natureza estaria privada de seu fim por um tempo mais longo. Por isso, constatamos que os animais de vida curta têm curto tempo para chegar à plenitude. Ora se a felicidade consiste na operação perfeita segundo a virtude intelectual ou moral (X Ética 7, 1177a; Cmt 10, 2080), é impossível que o homem o alcance a não ser após um longo tempo. E isso se manifesta sobretudo nas atividades especulativas, nas quais está posta a felicidade última do homem, como se depreende do que foi dito (c. XXXVII). Ora, somente na última idade pode o homem chegar à perfeição do conhecimento das ciências especulativas. Então, para a maioria, pouco resta de vida humana. Logo, não é possível estar nesta vida felicidade última do homem.

5. Além disso, todos dizem ser a felicidade um bem perfeito e, se não fosse, não aquietaria o apetite. Ora, o bem perfeito está totalmente isento de mal, como o branco perfeito é o que não tem mescla de preto. Mas não é possível que o homem no estado desta vida fique totalmente isento do mal: não só dos males corpóreos, como o calor, o frio, a fome, a sede, e outros semelhantes, como também dos males espirituais. Com efeito, não há alguém que jamais tenha sido perturbado pelas paixões desordenadas, que nunca tenha saído do justo meio da virtude (II Ética 6, 1106b; Cmt 7, 322), excedendo-se ou retraindo-se; que não se tenha em algum tempo enganado; ou que, pelo menos, não tenha ignorado o que desejasse saber; ou, finalmente, que não tenha tido apenas opinião daquilo que desejasse conhecer com certeza. Logo, nesta vida ninguém é feliz.

6. Além disso, o homem naturalmente foge da morte. Por causa dela se entristece, não só quando ela se apresenta, como também ao pensar nela. Ora, não pode o homem garantir nesta vida que não morrerá. Logo, é impossível ao homem ser feliz nesta vida.

7. Além disso, a felicidade última não consiste em um hábito, mas na operação, pois o hábito existe para a operação. Ora, é impossível que, nesta vida, o homem fique continuamente operando. Logo, é impossível ao homem ser totalmente feliz nesta vida.

8. Além disso, quanto mais uma coisa é desejada e amada, tanto maior dor ou tristeza trará a perda. Ora, a felicidade é o que se ama e se deseja ao máximo, e sua perda, o que causa maior tristeza. Mas se nesta vida está a felicidade última, é certo que será perdida pelo menos na morte. E não é certo que ela seja duradoura até a morte, pois, nesta vida, cada homem tem possibilidade de adoecer, e até de ficar impedido totalmente da prática da virtude, como, por exemplo, pela demência e outras doenças que lhe impedem o uso da razão. Logo, haverá sempre uma tristeza ligada a esta felicidade. Não será, pois, a felicidade perfeita.

2250. — Praeterea. Felicitatem perfectum quoddam bonum omnes confitentur: alias appetitum non quietaret. Perfectum autem bonum est quod omnino caret admixtione mali: sicut perfecte album est quod est omnino impermixtum nigro. Non est autem possibile quod homo in statu istius vitae omnino sit immunis a malis: non solum corporalibus, quae sunt fames, sitis, aestus et frigus, et alia huiusmodi; sed etiam a malis animae. Nullus enim invenitur qui non aliquando inordinatis passionibus inquietetur; qui non aliquando praetereat medium, in quo virtus consistit, vel in plus vel in minus; qui non etiam in aliquibus decipiatur; vel saltem ignoret quae scire desiderat; aut etiam debili opinione concipiat ea de quibus certitudinem habere vellet. Non est igitur aliquis in hac vita felix.

2251. — Adhuc. Homo naturaliter refugit mortem, et tristatur de ipsa: non solum ut nunc, cum eam sentit, eam refugiens, sed etiam cum eam recogitat. Hoc autem quod non moriatur, homo non potest assequi in hac vita. Non est igitur possibile quod homo in hac vita sit felix.

2252. — Amplius. Felicitas ultima non consistit in habitu, sed in operatione: habitus enim propter actus sunt. Sed impossibile est in hac vita continue agere quamcumque actionem. Impossibile est igitur in hac vita hominem totaliter esse felicem.

2253. — Item. Quanto aliquid est magis desideratum et dilectum, tanto eius amissio maiorem dolorem vel tristitiam affert. Felicitas autem maxime desideratur et amatur. Maxime igitur eius amissio tristitiam habet. Sed si sit in hac vita ultima felicitas, certum est quod amitteretur, saltem per mortem. Et non est certum utrum duratura sit usque ad mortem: cum cuilibet homini possibile sit in hac vita accidere morbos quibus totaliter ab operatione virtutis impeditur, sicut phrenesim et alios huiusmodi, quibus impeditur rationis usus. Semper igitur talis felicitas habebit tristitiam naturaliter annexam. Non erit igitur perfecta felicitas.

9. No entanto, poderá alguém dizer que, sendo a felicidade um bem da natureza intelectual, a perfeita e verdadeira felicidade é a daquelas coisas que têm a perfeita natureza intelectual, isto é, das substâncias separadas. Mas, nos homens, ela é imperfeita, apenas como participação. Ora, não se pode alcançar o perfeito conhecimento da verdade senão por um certo trabalho de indagação e, quanto às coisas ao máximo inteligíveis, os homens falham totalmente, como vimos acima (c. XLV). Por isso, nem segundo a sua perfeita noção encontra-se a felicidade nos homens, mas eles participam, mesmo nesta vida, de alguma coisa dela. E parece ter sido este o pensamento de Aristóteles a respeito da felicidade (I Ética 11, 1101a; Cmt 16, 200s). Assim é que, ao procurar saber se os infortúnios tiram a felicidade, após ter demonstrado que ela consiste nas obras virtuosas (que parecem ser o que há de mais permanente nesta vida), conclui que, aqueles que adquirem tal perfeição nesta vida são felizes *como homens,* como se não alcançassem totalmente a felicidade, mas de maneira humana.

2254. — Potest autem aliquis dicere quod, cum felicitas sit bonum intellectualis naturae, perfecta et vera felicitas est illorum in quibus natura intellectualis perfecta invenitur, idest in substantiis separatis: in hominibus autem invenitur imperfecta, per modum participationis cuiusdam. Ad veritatem enim intelligendam plene, non nisi per quendam inquisitionis motum pertingere possunt; et ad ea quae sunt secundum naturam maxime intelligibilia, omnino deficiunt, sicut ex dictis (cap. 45) patet. Unde nec felicitas, secundum suam perfectam rationem, potest hominibus adesse: sed aliquid ipsius participant, etiam in hac vita. Et haec videtur fuisse sententia ARISTOTELIS de felicitate. Unde in I *Ethicorum*, ubi inquirit utrum infortunia tollant felicitatem, ostenso quod felicitas sit in operibus virtutis, quae maxime permanentes in hac vita esse videntur, concludit illos quibus talis perfectio in hac vita adest, esse beatos *ut homines,* quasi non simpliciter ad felicitatem pertingentes, sed modo humano.

2255. — Quod autem praedicta responsio rationes praemissas non evacuet ostendendum est.

2256. — Homo enim etsi naturae ordine substantiis separatis sit inferior, creaturis tamen irrationabilibus superior est. Perfectiori igitur modo suum finem ultimum consequitur quam illa. Illa vero sic perfecte suum finem ultimum consequuntur quod nihil aliud quaerunt: grave enim, cum fuerit in suo *ubi*, quiescit; animalia etiam cum fruuntur delectabilibus secundum sensum, eorum naturale desiderium quietatur. Oportet igitur multo fortius quod, cum homo pervenerit ad suum finem ultimum, naturale eius desiderium quietetur. Sed hoc non potest fieri in vita ista. Ergo homo non consequitur felicitatem, prout est finis proprius eius, in hac vita, ut ostensum est. Oportet ergo quod consequatur post hanc vitam.

2257. — Adhuc. Impossibile est naturale desiderium esse inane: *natura enim nihil facit frustra*. Esset autem inane desiderium naturae si nunquam posset impleri. Est igitur implebile desiderium naturale hominis. Non autem in hac vita, ut ostensum est. Oportet igitur quod impleatur post hanc vitam. Est igitur felicitas ultima hominis post hanc vitam.

2258. — Amplius. Quandiu aliquid movetur ad perfectionem, nondum est in ultimo fine. Sed omnes homines in cognoscendo veritatem semper se habent ut moti et tendentes ad perfectionem: quia illi qui sequuntur, superinveniunt aliqua illis quae a prioribus sunt inventa, sicut etiam dicitur in II *Metaphysicae*. Non igitur homines in cognitione veritatis sic se habent quasi in ultimo fine existentes. Cum igitur in speculatione, per quam quaeritur cognitio veritatis, maxime videatur ultima felicitas hominis in hac vita consistere, sicut etiam ipse ARISTOTELES probat in X *Eth.*, impossibile est dicere quod homo in hac vita ultimum suum finem consequatur.

2259. — Praeterea. Omne quod est in potentia, intendit exire in actum. Quandiu igitur non est ex toto factum in actu, non est in suo fine ultimo. Intellectus autem noster est in potentia ad omnes formas rerum cognoscendas: reducitur autem in actum cum aliquam earum cognoscit. Ergo non erit ex toto in actu, nec in ultimo suo fine, nisi quando omnia, saltem ista materialia, cognoscit. Sed hoc non potest homo assequi per scientias speculativas, quibus in hac vita veritatem cognoscimus. Non est igitur possibile quod ultima felicitas hominis sit in hac vita.

2260. — Propter has autem et huiusmodi rationes, ALEXANDER et AVERROES posuerunt ultimam hominis felicitatem non esse in cognitione humana, quae est per scientias speculativas, sed per continuationem cum substantia separata,

10. É preciso demonstrar agora que esta resposta não invalida os argumentos propostos.

Com efeito, embora o homem seja, na ordem natural, inferior às substâncias separadas, é, contudo, superior aos entes destituídos de razão, porque atinge o seu fim de modo mais perfeito que estes. Estes, com efeito, atingem o seu fim de modo a nada mais desejarem. Assim, por exemplo, o corpo pesado, estando em seu *lugar*, repousa. Também os animais repousam, quando fruem pelo desejo natural das coisas deleitáveis aos sentidos. Com mais razão, convém que o desejo natural do homem se aquiete, quando ele atinge o seu fim último. Mas isso não pode acontecer nesta vida. Logo, nesta vida, como foi demonstrado acima, o homem não alcança a felicidade, que lhe é o fim próprio. Alcançá-lo-á, portanto, na outra vida.

11. Além disso, é impossível que o desejo natural seja inútil, *porque a natureza nada faz em vão* (II Sobre o Céu e o Mundo 11, 2916; Cmt 16, 442). Ora, um desejo que não pudesse ser satisfeito, não poderia ser natural. É, pois, possível ser satisfeito o desejo natural no homem, mas não nesta vida, como foi acima demonstrado. É, pois, necessário que seja satisfeito após esta vida. Logo, a felicidade última do homem será alcançada após esta vida.

12. Além disso, quando uma coisa está se dirigindo para a perfeição, ainda não alcançou o seu fim último. Ora, todos os homens, ao conhecerem a verdade, estão se dirigindo e se inclinando para a perfeição, porque, os que sucedem a uns, acrescentam algo às descobertas feitas pelos seus antecessores, como diz o Filósofo (II Metafísica 1, 993b; Cmt 1, 287ss). Por conseguinte, os homens, no conhecimento da verdade, não se comportam como se estivessem na posse do último fim. Por isso, como parece que a felicidade última do homem consiste, nesta vida, no trabalho especulativo, pelo qual se busca o conhecimento da verdade, como também o Filósofo o atesta (X Ética 7, 1177a; Cmt 10, 2080), é impossível ser afirmado que o homem alcance nesta vida o seu fim último.

13. Além disso, tudo que está em potência tende a reduzir-se a ato. Por isso, enquanto não está totalmente reduzida a ato, a coisa ainda não alcançou o seu fim último. Ora, o nosso intelecto está em potência para todas as formas das coisas conhecidas, mas se reduz a ato ao conhecer algumas delas. Logo, não está totalmente reduzido a ato, nem estará no seu fim último senão quando conhecer ao menos todas as coisas materiais. Mas isso não pode ser alcançado pelo homem mediante as ciências especulativas, cujo objeto é, nesta vida, a verdade. Logo, não é possível que a felicidade última do homem esteja nesta vida.

14. Por causa destas e de razões semelhantes, Alexandre de Afrodísias e Averróis disseram que a felicidade última do homem não está no conhecimento humano proveniente das ciências especulativas, mas na união com a substância separada, que pensavam ser possível ao homem nesta vida (cf. cc. XLII-XLIII). Mas Aristóte-

les, vendo que não há nesta vida outro conhecimento senão pelas ciências especulativas, afirmou que nesta vida o homem não alcança a felicidade perfeita, mas só, a seu modo. Isso é suficiente para se ver em quanta angústia estavam aquelas brilhantes inteligências. No entanto, dela saímos se afirmarmos, segundo as provas acima expostas, que o homem pode chegar à verdadeira felicidade depois desta vida, quando a alma humana estiver em estado de imortalidade (c. LXXIX). Neste estado, ela conhece segundo o modo de conhecimento das substâncias separadas, como foi demonstrado (l. II, c. LXXXI).

15. Por conseguinte, a felicidade última do homem consiste no conhecimento que, depois desta vida, a mente humana tem de Deus, segundo o qual as substâncias separadas conhecem a Deus. Por isso, Deus promete no Evangelho que *a nossa recompensa está no céu* (Mt 5, 12), acrescentando que os santos *serão como os anjos* (Mt 22, 30), que *contemplam a Deus no céu* (Mt 18, 10).

quam esse credebant possibilem homini in hac vita (cf. capp. 42, 43). Quia vero ARISTOTELES vidit quod non est alia cognitio hominis in hac vita quam per scientias speculativas, posuit hominem non consequi felicitatem perfectam, sed suo modo.

2261. — *a*) In quo satis apparet quantam angustiam patiebantur hinc inde eorum praeclara ingenia.

b) A quibus angustiis liberabimur si ponamus, secundum probationes praemissas, hominem ad veram felicitatem post hanc vitam pervenire posse, anima hominis immortali existente (cap. 79) in quo statu anima intelliget per modum quo intelligunt substantiae separatae, sicut in Secundo huius Operis (1625) ostensum est.

2262. — Erit igitur ultima felicitas hominis in cognitione Dei quam habet humana mens post hanc vitam, per modum quo ipsum cognoscunt substantiae separatae. Propter quod, MATTH. 5, 12, Dominus *mercedem nobis in caelis* promittit; et MATTH. 22, 30, dicit quod Sancti *erunt sicut Angeli*, qui *vident semper* Deum *in caelis*, ut dicitur MATTH. 18, 10.

CAPÍTULO XLIX
AS SUBSTÂNCIAS SEPARADAS NÃO VÊEM A DEUS POR ESSÊNCIA, EMBORA O CONHEÇAM PELAS SUAS PRÓPRIAS ESSÊNCIAS

1. Convém indagar se o mesmo conhecimento pelo qual as substâncias separadas e a alma, após a morte, conhecem a Deus pelas suas essências, lhes é suficiente para a felicidade última.

Deve-se, primeiramente, ao se buscar essa verdade, demonstrar que, mediante esse modo de conhecimento, não se conhece a essência divina.

Sabemos que a causa é conhecida pelo efeito, de diversos modos.

Primeiro, enquanto o efeito é visto como meio para se conhecer o que a causa é, e que é tal, como acontece nas ciências que demonstram a causa pelo efeito.

Segundo, enquanto a causa é vista no seu efeito, e a semelhança dela manifesta-se no efeito, como, por exemplo, o homem que é visto no espelho, pela sua semelhança. No entanto, este modo é diferente do anterior, pois, no primeiro, há dois conhecimentos – o do efeito e o da causa, sendo um a causa do outro, porque o conhecimento do efeito é causa do conhecimento da causa. No segundo modo, porém, há uma só visão de ambos: vendo-se o efeito, imediatamente nele se vê também a causa.

Terceiro, enquanto a semelhança da causa no efeito é a forma pela qual o efeito conhece a sua causa, como, por exemplo, se uma arca tivesse inteligência e, pela sua forma, conhecesse o modelo artístico segundo o qual esta forma procede por semelhança. Ora, por nenhum desses modos referentes ao efeito se pode conhecer da causa *o que ela é*, a não ser que o efeito seja adequado a ela, e nele se manifeste toda a virtude da causa.

CAP. XLIX. - QUOD SUBSTANTIAE SEPARATAE NON VIDENT DEUM PER ESSENTIAM EX HOC QUOD COGNOSCUNT EUM PER SUAM ESSENTIAM.

LOCI CONGR. - II *Sent.* dist. 23, q. 2, a. 1; *Nom.* XIII, lect. 3 (996); *Verit.* q. 8, a. 3; I, q. 56, a. 3; I, q. 12, a. 13 ad 1.

2263. — OPORTET autem inquirere utrum haec ipsa cognitio qua substantiae separatae, et animae post mortem, cognoscunt Deum per suas essentias, sufficiat ad ipsarum ultimam felicitatem.

2264. — Ad cuius veritatis indaginem, primo ostendendum est quod per talem modum cognitionis non cognoscitur divina essentia.

2265. — Contingit enim ex effectu cognoscere causam multipliciter.

a) Uno modo, secundum quod effectus sumitur ut medium ad cognoscendum de causa quod sit, et quod talis sit: sicut accidit in scientiis, quae causam demonstrant per effectum.

b) Alio modo, ita quod in ipso effectu videatur causa, inquantum similitudo causae resultat in effectu: sicut homo videtur in speculo propter suam similitudinem. Et differt hic modus a primo. Nam in primo sunt duae cognitiones, effectus et causae, quarum una est alterius causa: nam cognitio effectus est causa quod cognoscatur eius causa. In modo autem secundo una est visio utriusque: simul enim dum videtur effectus, videtur et causa in ipso.

c) Tertio modo, ita quod ipsa similitudo causae in effectu sit forma qua cognoscit causam suus effectus: sicut si arca haberet intellectum, et per formam suam cognosceret artem a qua talis forma, velut eius similitudo, processit. — Nullo autem istorum modorum per effectum potest cognosci de causa *quid est*, nisi sit effectus causae adaequatus, in quo tota virtus causae exprimatur.

d) Substantiae autem separatae cognoscunt Deum per suas substantias sicut causa cognoscitur per effectum: non autem primo modo, quia sic eorum cognitio esset discursiva, sed secundo modo, inquantum una videt Deum in alia; et modo tertio, inquantum quaelibet earum videt Deum in seipsa. Nulla autem earum est effectus adaequans virtutem Dei, ut in secundo libro (capp. 22 sqq.) ostensum est. Non est igitur possibile quod per hunc modum cognitionis ipsam divinam essentiam videant.

2266. — Amplius. Similitudo intelligibilis per quam intelligitur aliquid secundum suam substantiam, oportet quod sit eiusdem speciei, vel magis species eius; sicut forma domus quae est in mente artificis, est eiusdem speciei cum forma domus quae est in materia, vel potius species eius; non enim per speciem hominis intelligitur de asino vel equo quid est. Sed ipsa natura substantiae separatae non est idem specie cum natura divina, quinimmo nec genere, ut in primo libro (cap. 25) ostensum est. Non est igitur possibile quod substantia separata intelligat divinam substantiam per propriam naturam.

2267. — Item. Omne creatum ad aliquod genus vel speciem terminatur. Divina autem essentia est infinita, comprehendens in se omnem perfectionem totius esse, ut in primo libro (capp. 28, 43) ostensum est. Impossibile est igitur quod per aliquid creatum divina substantia videatur.

2268. — Praeterea. Omnis intelligibilis species per quam intelligitur quidditas vel essentia alicuius rei, comprehendit in repraesentando rem illam: unde et orationes significantes quod quid est *terminos* et *definitiones* vocamus. Impossibile est autem quod aliqua similitudo creata taliter Deum repraesentet: cum quaelibet similitudo creata sit alicuius generis determinati, non autem Deus, ut in Primo (l. c.) ostensum est. Non est igitur possibile quod per aliquam similitudinem creatam divina substantia intelligatur.

2269. — Amplius. Divina substantia est suum esse ut in Primo (cap. 22) ostensum est. Ipsum autem esse substantiae separatae est aliud quam sua substantia, ut in Secundo (cap. 52) probatum est. Essentia igitur substantiae separatae non est sufficiens medium quo Deus per essentiam videri possit.

2270. — Cognoscit tamen substantia separata per suam substantiam de Deo quia est; et quod est omnium causa; et eminentem omnibus; et remotum ab omnibus, non solum quae sunt, sed etiam quae mente creata concipi possunt. Ad quam etiam cognitionem de Deo nos utcumque pertingere possumus: per effectus enim de Deo cognoscimus quia est et quod causa aliorum est, aliis supereminens, et ab omnibus remotus. Et hoc est ultimum et perfectissimum nostrae cognitionis in hac vita, ut DIONYSIUS dicit, in libro *de Mystica Theologia*, cum Deo quasi *ignoto coniungimur:* quod quidem contingit dum de eo *quid non sit* cognoscimus, quid vero sit penitus manet ignotum. Unde et ad huius

Pois bem, as substâncias separadas conhecem a Deus pelas suas próprias substâncias como a causa é conhecida pelo efeito. Não, porém, segundo o primeiro modo, porque, nesse caso, o seu conhecimento seria descritivo, mas conforme o segundo modo, enquanto uma vê a Deus na outra, e também segundo o terceiro modo, enquanto cada uma delas vê a Deus em si mesma. Ora, nenhuma delas é efeito adequado à virtude de Deus, como foi demonstrado (l. II, cc. XXIIss). Logo, não é possível que por este modo de conhecimento elas vejam a própria essência divina.

2. Além disso, a semelhança na ordem inteligível, pela qual se conhece uma coisa segundo a sua substância, convém que seja da mesma espécie, ou melhor, que seja a própria espécie. Assim, por exemplo, a forma da casa que está na idéia do construtor tem a mesma espécie da forma da casa construída, ou melhor, é a sua própria espécie, até porque também pela espécie de homem, não se conhece a do burro ou do cavalo. Ora, a natureza da substância separada não é da mesma espécie que a natureza divina, nem até do mesmo gênero, como foi demonstrado (l. I, cc. XXV). Logo, não é possível que a substância separada conheça a substância divina pela sua própria natureza.

3. Além disso, toda criatura enquadra-se em um gênero ou espécie. Ora, a essência divina é infinita, contendo em si toda a perfeição de todo o ser, como foi demonstrado (l. I, cc. XXVIII e XLIII). Logo, é impossível que por meio de uma criatura seja conhecida a essência divina.

4. Além disso, a espécie inteligível pela qual se conhece a qüididade, ou essência, de uma coisa contém esta coisa de modo representativo. Por isso, chamamos *termos* ou *definições* as orações que designam aquilo que é. Ora, é impossível Deus ser representado por alguma semelhança, pois toda semelhança criada pertence a determinado gênero, mas Deus a nenhum gênero pertence, segundo acima foi demonstrado (l. I; supra). Logo, não é possível que a substância divina seja conhecida por meio de alguma semelhança criada.

5. Além disso, substância divina identifica-se com o ser divino, como foi demonstrado (l. I, c. XXII). Ora, o ser da substância separada é outra coisa ("aliud") que a sua substância, como foi provado (l. II, c. LII). Logo, a essência da substância separada não é meio suficiente pelo qual se possa ver a essência de Deus.

6. Não obstante, por sua substância, a substância separada conhece, que Deus é, e que é causa de todas as coisas, superior a todas elas, e distante de todas. Não apenas das coisas que são, como de tudo quanto a mente humana possa conceber. A este conhecimento de Deus nós também podemos chegar, pois, pelos efeitos conhecemos que Deus é, que é causa das outras coisas, supereminente a todas e distante de todas. E isso é o que há de supremo e perfeitíssimo do nosso conhecimento nesta vida, como disse Dionísio, (Teologia Mística 1; PG 3, 1001A): *A Deus nos unimos como a desconhecido.* Isto acontece quando sabemos de Deus o que não é, ficando-nos totalmente desconhecido o que Deus é. Com

efeito, como testemunho da ignorância nossa a respeito deste sublimíssimo conhecimento, foi dito de Moisés: *Aproximou-se das trevas em que Deus estava* (Ex 20, 21). E como uma natureza inferior só atinge, com o que tem de superior, o que há de ínfimo em uma natureza superior, convém que tal conhecimento seja mais elevado nas substâncias separadas do que em nós. O que se depreende ao discorrermos por partes. Assim, quanto mais de perto e claramente se conhece o efeito de uma causa, tanto mais claramente se sabe o que a causa é. Ora, as substâncias separadas, que por si mesmas conhecem a Deus, estão mais próximas e mais claramente manifestam a semelhança divina do que os efeitos pelos quais conhecemos a Deus. Logo, as substâncias separadas sabem mais certa e claramente do que nós o que Deus é.

7. Além disso, como pelas negações se chega de algum modo ao conhecimento da coisa, segundo acima foi dito (c. XXXIX), quanto mais coisas e mais próximas alguém conhecer, sendo elas distantes de um ser, tanto mais se aproxima do conhecimento deste ser. Por exemplo: mais se aproxima do conhecimento do homem quem sabe que ele não é inanimado, nem insensível do que quem só sabe que ele não é inanimado, embora nem um, nem outro saibam do homem o que ele é. Ora, as substâncias separadas conhecem mais coisas e mais próximas de Deus do que nós. Conseqüentemente, pelo seu intelecto separam muitas coisas e mais próximas de Deus do que nós. Por isso, elas estão mais próximas do conhecimento de Deus do que nós, embora nem elas vejam a substância divina pelo fato de se conhecerem a si mesmas.

8. Além disso, tanto mais se conhece a superioridade de alguém, quanto mais se lhe conhece a superioridade relativamente a outros também elevados. Assim, por exemplo, embora o campônio saiba que no reino o rei é o superior a todos, como, no entanto, não conhece senão alguns ofícios subalternos deste reino, com os quais as vezes tem que haver-se, não conhece tão bem a eminência do rei como quem conhece as dignidades dos príncipes, dos quais sabe que o rei é superior. Mas nem um nem outro conhecem a elevação da dignidade do rei. Ora, nós só conhecemos alguns entes ínfimos. Por conseguinte, embora saibamos que Deus está acima de todos os entes, contudo, não conhecemos a eminência divina como a conhecem as substâncias separadas, para as quais são conhecidas as altíssimas ordens das coisas, e também sabem que Deus é superior a todas elas.

9. Finalmente: é manifesto que a causalidade de uma causa e a sua virtude tanto mais são conhecidas, quanto mais e maiores mostram-se os seus efeitos. Por isso, é evidente que as substâncias separadas conhecem mais do que nós a causalidade e a virtude de Deus, embora nós saibamos ser Deus a causa de todos os entes.

sublimissimae cognitionis ignorantiam demonstrandam, de Moyse dicitur, *Exodi* 20, 21, quod *accessit ad caliginem in qua est Deus*.

2271. — Quia vero natura inferior in sui summo non nisi ad infimum superioris naturae attingit oportet quod haec ipsa cognitio sit eminentior in substantiis separatis quam in nobis. Quod per singula patet. Nam quanto propinquior et expressior alicuius causae effectus cognoscitur, tanto evidentius apparet de causa eius quod sit. Substantiae autem separatae, quae per seipsas Deum cognoscunt, sunt propinquiores effectus, et expressius Dei similitudinem gerentes, quam effectus per quos nos Deum cognoscimus. Certius ergo sciunt substantiae separatae et clarius quam nos, quod Deus est.

2272. — Rursus: cum per negationes ad propriam cognitionem rei quoquo modo deveniatur, ut supra (cap. 39) dictum est, quanto plura et magis propinqua quis ab aliquo remota esse cognoverit, tanto magis ad propriam ipsius cognitionem accedit: sicut magis accedit ad propriam hominis cognitionem qui scit eum non esse neque inanimatum neque insensibilem, quam qui scit solum eum non esse inanimatum, licet neuter sciat de homine quid sit. Substantiae autem separatae plura cognoscunt quam nos, et quae sunt Deo magis propinqua: et per consequens suo intellectu plura et magis propinqua a Deo removent quam nos. Magis igitur accedunt ad propriam ipsius cognitionem quam nos: licet nec ipsae, per hoc quod seipsas intelligunt, divinam substantiam videant.

2273. — Item: tanto aliquis alicuius altitudinem magis novit, quanto altioribus scit eum esse praelatum: sicut, etsi rusticus sciat regem esse summum in regno, quia tamen non cognoscit nisi quaedam infima regni officia, cum quibus aliquid habet negotii, non ita cognoscit regis eminentiam sicut aliquis qui omnium principum regni dignitates novit, quibus scit regem esse praelatum; quamvis neuter altitudinem regiae dignitatis comprehendat. Nos autem nescimus nisi quaedam infima entium. Licet ergo sciamus Deum omnibus entibus eminere, non tamen ita cognoscimus eminentiam divinam sicut substantiae separatae, quibus altissimi rerum ordines noti sunt, et eis omnibus superiorem Deum esse cognoscunt.

2274. — Ulterius: manifestum est quod causalitas alicuius causae, et virtus eius, tanto magis cognoscitur, quanto plures et maiores eius effectus innotescunt. Ex quo manifestum fit quod substantiae separatae causalitatem Dei et eius virtutem magis cognoscunt quam nos, licet nos omnium entium eum esse causam sciamus.

CAP. L. - Quod in naturali cognitione quam habent substantiae separatae de Deo non quiescit earum naturale desiderium.

Loci congr. - II *Sent.* dist. 4, a. 1; *Nom.* IV, lect. 7 (369-373); *Causis,* lect. 8-9; I, q. 62, a. 1.

2275. — Non potest autem esse quod in tali Dei cognitione quiescat naturale desiderium substantiae separatae.

2276. — Omne enim quod est imperfectum in aliqua specie, desiderat consequi perfectionem speciei illius: qui enim habet opinionem de re aliqua, quae est imperfecta illius rei notitia, ex hoc ipso incitatur ad desiderandum illius rei scientiam. Praedicta autem cognitio quam substantiae separatae habent de Deo, non cognoscentes ipsius substantiam, est imperfecta cognitionis species: non enim arbitramur nos aliquid cognoscere si substantiam eius non cognoscamus; unde et praecipuum in cognitione alicuius rei est scire de ea *quid est.* Ex hac igitur cognitione quam habent substantiae separatae de Deo, non quiescit naturale desiderium, sed incitatur magis ad divinam substantiam videndam.

2277. — Item. Ex cognitione effectuum incitatur desiderium ad cognoscendum causam: unde homines philosophari incoeperunt causas rerum inquirentes. Non quiescit igitur sciendi desiderium, naturaliter omnibus substantiis intellectualibus inditum, nisi, cognitis substantiis effectuum, etiam substantiam causae cognoscant. Per hoc igitur quod substantiae separatae cognoscunt omnium rerum quarum substantias vident, esse Deum causam, non quiescit desiderium naturale in ipsis, nisi etiam ipsius Dei substantiam videant.

2278. — Adhuc. Sicut se habet quaestio *propter quid* ad quaestionem *quia*, ita se habet quaestio *quid est* ad quaestionem *an est:* nam quaestio *propter quid* quaerit medium ad demonstrandum *quia est* aliquid, puta quod luna eclipsatur; et similiter quaestio *quid est* quaerit medium ad demonstrandum *an est*, secundum doctrinam traditam in II *Posteriorum*. Videmus autem quod videntes *quia est* aliquid, naturaliter scire desiderant *propter quid*. Ergo et cognoscentes *an est* aliquid, naturaliter scire desiderant *quid est* ipsum, quod est intelligere eius substantiam. Non igitur quietatur naturale sciendi desiderium in cognitione Dei qua scitur de ipso solum *quia est*.

2279. — Amplius. Nihil finitum desiderium intellectus quietare potest. Quod exinde ostenditur quod intellectus, quolibet finito dato, aliquid ultra molitur: unde qualibet linea finita data, aliquam maiorem molitur apprehendere, et similiter in numeris; et haec est ratio infinitae additionis in numeris et lineis mathematicis. Altitudo autem et virtus cuiuslibet substantiae creatae finita est. Non igitur intellectus substantiae separatae quiescit per hoc quod cognoscit substantias crea-

CAPÍTULO L
O CONHECIMENTO NATURAL QUE AS SUBSTÂNCIAS SEPARADAS TÊM DE DEUS NÃO SATISFAZ O DESEJO NATURAL DELAS

1. Não é possível que neste conhecimento de Deus se aquiete o desejo natural da substância separada.

Com efeito, toda coisa imperfeita numa espécie deseja conseguir a perfeição desta espécie. Assim, por exemplo, quem tem opinião sobre uma coisa, que é um conhecimento imperfeito da mesma, fica desejoso de ter a ciência sobre ela. Ora, o conhecimento que vimos terem de Deus as substâncias separadas, que não atinge a substância divina, é um tipo de conhecimento imperfeito, porque não conhecemos bem uma coisa se não lhe conhecemos a substância. Por isso, o principal no conhecimento de uma coisa está em saber dela *o que é*. Por conseguinte, por meio daquele conhecimento que as substâncias separadas têm de Deus, não se lhes aquieta o desejo natural. Antes, elas ficam ainda mais desejosas de ter a visão da substância divina.

2. Além disso, pelo conhecimento dos efeitos se é excitado a conhecer-lhes a causa, razão por que os homens começaram a filosofar buscando as causas (I Metafísica 2, 982b; Cmt 3, 53ss). Por isso, não se aquieta o desejo de conhecer, dado pela natureza a todas as substâncias intelectuais, senão quando, conhecidas as substâncias dos efeitos, chega-se à substância da causa. Por conseguinte, porque as substâncias separadas conhecem que Deus é a causa de todas as coisas cujas substâncias vêem, nelas não se aquieta o desejo natural senão quando vêem também a substância divina.

3. Além disso, assim como a pergunta *por causa do que é* está para a pergunta *por que é*, também está a pergunta *o que é* para a pergunta *se é* (In II Analíticos Posteriores; Cmt 1, 411). Com efeito, a pergunta *por causa do que é* exige um meio para demonstrar *por que é* a coisa, ou seja, por exemplo, por que a lua se eclipsa? Semelhantemente, a pergunta *o que é* exige um meio para demonstrar a respeito da coisa *se é,* segundo a doutrina do Filósofo (II Analíticos Posteriores 89b-90a; Cmt 1, 410ss). Ora, sabemos que os que conhecem o *por que é* de uma coisa, desejam naturalmente conhecer dela o *por causa do que é*. Logo, os que conhecem o *se é* de uma coisa, naturalmente desejam conhecer o que é ela, o que significa conhecer-lhe a substância. Logo, no conhecimento de Deus, não se aquieta o desejo do conhecer Deus, quando sabemos a respeito de Deus somente *que é*.

4. Além disso, nenhuma coisa finita satisfaz o desejo do intelecto. Vê-se isso quando, ao se apresentar algo finito ao intelecto, ele procura ir além. Assim, apresentando-se-lhe, por exemplo, uma linha finita, tenta apreender uma maior e o mesmo acontece com relação aos números; e nisto está a razão da adição infinita aos números e às linhas matemáticas. Ora, a elevação e a potência de qualquer substância criada é finita. Por isso, o intelecto da substância separada não se satisfaz com o

conhecimento de substâncias criadas, por mais eminentes que sejam, mas ainda tende, pelo seu desejo natural, para o conhecimento de uma substância de eminência infinita, como se viu (l. I, c. XLIII), ao se tratar da substância divina.

5. Além disso, como há em todas as naturezas intelectuais o desejo natural de saber, também há nelas o desejo natural de afastar a ignorância ou a nesciência. Ora, as substâncias separadas, como foi dito acima (c. prec.), conhecem, pelo modo de conhecimento mencionado acima, que a substância divina está acima delas e acima de tudo aquilo que elas conhecem. Por conseguinte, sabem que a substância divina lhes é desconhecida. Logo, o seu desejo natural tende para o conhecimento da substância divina.

6. Além disso, quanto mais uma coisa se aproxima do fim, tanto maior será o seu desejo de chegar ao fim. Por isso, verificamos que o movimento natural dos corpos se intensifica ao se aproximarem do fim. Ora, o intelecto das substâncias separadas está mais próximo do conhecimento de Deus que o nosso intelecto, razão por que elas desejam mais do que nós esse conhecimento. Mas nós, embora saibamos que Deus é, e saibamos o demais que acima foi dito (ibid.), não temos o desejo aquietado, mas desejamos ainda conhecer a Deus pela sua essência. Ora, as substâncias separadas naturalmente desejam muito mais este conhecimento. Logo, o desejo delas não se satisfaz com o mencionado conhecimento de Deus.

7. De tudo isso se conclui que a felicidade última das substâncias separadas não está naquele conhecimento de Deus segundo o qual elas o conhecem pelas suas substâncias, porque o desejo delas as conduz até a substância divina.

Depreende-se suficientemente do exposto que só se deve buscar a felicidade última na operação do intelecto, porque nenhum outro desejo conduz a elevação tão sublime como o desejo de conhecer a verdade. Ora, todo nosso desejo, ou deleite, ou qualquer outra coisa que o homem deseja podem se aquietar em outras coisas, mas o citado desejo só se aquieta quando alcança o supremo fundamento e criador de todas as coisas, que é Deus.

8. Por esse motivo, diz a Escritura Sagrada: *Eu habitei nas alturas, e o meu trono está sobre as colunas das nuvens* (Ecl 24, 7); *A sabedoria chama, por meio das suas escravas, para a torre da fortaleza* (Pr 9, 3).

Envergonhem-se, pois, os que buscam a felicidade humana, tão altamente situada, nas coisas pequenas.

CAPÍTULO LI
COMO SE VÊ A DEUS POR ESSÊNCIA

1. Como não é possível que o desejo natural seja vão, e o seria se não fosse possível chegar ao conhecimento da substância divina, o que todos naturalmente

tas quantumcumque eminentes, sed adhuc naturali desiderio tendit ad intelligendum substantiam quae est altitudinis infinitae, ut in primo libro (cap. 43) ostensum est de substantia divina.

2280. — Praeterea. Sicut naturale desiderium inest omnibus intellectualibus naturis ad sciendum, ita inest eis naturale desiderium ignorantiam seu nescientiam pellendi. Substantiae autem separatae, sicut iam dictum est (cap. praec.), cognoscunt, praedicto cognitionis modo, substantiam Dei esse supra se et supra omne id quod ab eis intelligitur: et per consequens sciunt divinam substantiam sibi esse ignotam. Tendit igitur naturale ipsorum desiderium ad intelligendum divinam substantiam.

2281. — Item. Quanto aliquid est fini propinquius, tanto maiori desiderio tendit ad finem: unde videmus quod motus naturalis corporum in fine intenditur. Intellectus autem substantiarum separatarum propinquiores sunt divinae cognitioni quam noster intellectus. Intensius igitur desiderant Dei cognitionem quam nos. Nos autem, quantumcumque sciamus Deum esse, et alia quae supra dicta sunt (ibid.), non quiescimus desiderio, sed adhuc desideramus eum per essentiam suam cognoscere. Multo igitur magis substantiae separatae hoc naturaliter desiderant. Non igitur in cognitione Dei praedicta earum desiderium quietatur.

2282. — Ex quibus concluditur quod ultima felicitas substantiae separatae non est in illa cognitione Dei qua eum cognoscunt per suas substantias: cum adhuc earum desiderium ducat eas usque ad Dei substantiam.

2283. — *a*) In quo etiam satis apparet quod in nullo alio quaerenda est ultima felicitas quam in operatione intellectus: cum nullum desiderium tam in sublime ferat sicut desiderium intelligendae veritatis. Omnia namque nostra desideria vel delectationis, vel cuiuscumque alterius quod ab homine desideratur, in aliis rebus quiescere possunt: desiderium autem praedictum non quiescit nisi ad summum rerum cardinem et factorem Deum pervenerit.

b) Propter quod convenienter Sapientia dicit, *Eccli.* 24, 7: *Ego in altissimis habitavi, et thronus meus in columna nubis.* Et *Proverb.* 9, 3 dicitur quod *Sapientia per ancillas suas vocat ad arcem.*

c) Erubescant igitur qui felicitatem hominis, tam altissime sitam, in infimis rebus quaerunt.

CAP. LI. - QUOMODO DEUS PER ESSENTIAM VIDEATUR.

LOCI CONGR. - IV *Sent.* dist. 49, q. 2, a. 1 (= *Suppl.* q. 92, a. 1); *Nom.* I, lect. 2 (66-67); *Verit.* q. 8, a. 1; *Quodlib.* I, q. 1 (1); VII, q. 1, a. 1; X, q. 8 (211); I, q. 12, a. 1; *ibid.* a. 4 ad 3; I-II, q. 3, a. 8; q. 5, a. 1; *ibid.* a. 8 arg. 2 ad 2; *Ioan.* I, lect. 11 (211-213); I *Cor.* XIII, lect. 4 (803); *Symb.* art. 12 (1011); *Comp.* cap. 105 (210-212); II, cap. 9 (583-586).

2284. — CUM autem impossibile sit naturale desiderium esse inane, quod quidem esset si non esset possibile pervenire ad divinam

substantiam intelligendam, quod naturaliter omnes mentes desiderant; necesse est dicere quod possibile sit substantiam Dei videri per intellectum, et a substantiis intellectualibus separatis, et ab animabus nostris.

2285. — Modus autem huius visionis satis iam ex dictis qualis esse debeat, apparet. Ostensum enim est supra (cap. 49) quod divina substantia non potest videri per intellectum aliqua specie creata. Unde oportet, si Dei essentia videatur, quod per ipsammet essentiam divinam intellectus ipsam videat: ut sit in tali visione divina essentia et quod videtur, et quo videtur.

2286. — Cum autem intellectus substantiam aliquam intelligere non possit nisi fiat actu secundum aliquam speciem informantem ipsum quae sit similitudo rei intellectae, impossibile videri potest alicui quod per essentiam divinam intellectus creatus possit videre ipsam Dei substantiam quasi per quandam speciem intelligibilem: cum divina essentia sit quiddam per seipsum subsistens; et in Primo (capp. 26 sqq.) ostensum sit quod Deus nullius potest esse forma.

2287. — Ad huius igitur intelligentiam veritatis, considerandum est quod substantia quae est per seipsam subsistens, est vel forma tantum, vel compositum ex materia et forma. Illud igitur quod ex materia et forma compositum est, non potest alterius esse forma: quia forma in eo est iam contracta ad illam materiam, ut alterius rei forma esse non possit. Illud autem quod sic est subsistens ut tamen solum sit forma, potest alterius esse forma, dummodo esse suum sit tale quod ab aliquo alio participari possit, sicut in Secundo (cap. 68) ostendimus de anima humana.

Si vero esse suum ab altero participari non posset, nullius rei forma esse posset: sic enim per suum esse determinatur in seipso, sicut quae sunt materialia per materiam. Hoc autem, sicut in esse substantiali vel naturali invenitur, sic et in esse intelligibili considerandum est. Cum enim intellectus perfectio sit verum, illud intelligibile erit ut forma tantum in genere intelligibilium quod est veritas ipsa. Quod convenit soli Deo nam cum verum sequatur ad esse, illud tantum sua veritas est quod est suum esse, quod est proprium soli Deo, ut in Secundo (cap. 15) ostensum est. Alia igitur intelligibilia subsistentia sunt non ut pura forma in genere intelligibilium, sed ut formam in subiecto aliquo habentes: est enim unumquodque eorum verum, non veritas; sicut et est ens, non autem ipsum esse. Manifestum est igitur quod essentia divina potest comparari ad intellectum creatum ut species intelligibilis qua intelligit: quod non contingit de essentia alicuius alterius substantiae separatae. Nec tamen potest esse forma alterius rei secundum esse naturale: sequeretur enim quod, simul cum alio iuncta, constitueret unam naturam; quod esse non potest, cum essentia divina in se perfecta sit in sui natura. Species autem intelligibilis, unita intellectui, non constituit aliquam naturam, sed perficit ipsum ad intelligendum: quod perfectioni divinae essentiae non repugnat.

desejam, é necessário dizer que tanto às substâncias separadas, como às nossas almas é possível ver pelo intelecto a substância de Deus.

2. Quanto ao modo dessa visão, já se deve bem saber pelo que foi dito. Com efeito, foi acima demonstrado (c. XLIX), que a substância divina não pode ser vista pelo intelecto mediante uma espécie criada. Donde ser necessário, sendo Deus visto na sua essência, que pela mesma essência divina o intelecto a veja, de modo que nesta visão a essência seja o que é visto e o pelo qual é visto.

No entanto, como o intelecto não pode conhecer uma substância se não for reduzido a ato por uma espécie que o informe, que é a semelhança da coisa conhecida, pode parecer impossível que o intelecto possa ver a substância divina como por uma espécie inteligível, porque a substância divina subsiste por si mesma, e, como foi demonstrado (l. I, cc. XXVIss), Deus não pode ser forma de coisa alguma.

Para a compreensão desta verdade, é preciso ver que a substância que subsiste por si mesma é só forma, ou composta de matéria e forma. Ora, o que é composto de matéria e forma não pode ser forma de outra coisa, porque a forma já está restrita a determinada matéria, de modo a não poder ser forma de outra coisa. Mas o que é subsistente só como forma pode ser forma de outra coisa, contanto que o seu ser seja tal que possa ser participado por outra coisa, como demonstramos a respeito da alma (l. II, C. LXVIII). Se, no entanto, o ser de uma coisa não pode ser participado por outra, ela não será forma de coisa alguma, pois, assim, está determinada em si mesma pelo seu próprio ser, como as coisas materiais o estão pela matéria.

Pois bem, isto que acontece no ser substancial ou natural, também deve ser considerado no ser inteligível. Ora, como a perfeição do intelecto é a verdade, só será considerado como forma, no gênero dos inteligíveis, aquilo que é a própria verdade. Mas isso convém só a Deus, pois, como a verdade segue o ser (II Metafísica 1, 993b; Cmt 2, 298), somente se identifica com a própria verdade o que se identifica com o seu próprio ser, o que pertence só a Deus, como foi demonstrado (l. II, c. XV). Por isso, os outros entes subsistentes e inteligentes estão, não como pura forma no gênero dos inteligíveis, mas como tendo a forma em um sujeito. Cada um deles é verdadeiro, mas não é a verdade, como também é ente, mas não é o próprio ser. É claro, pois, que a essência divina pode estar para o intelecto criado como espécie inteligível, mediante a qual ele conhece, o que não acontece com a essência de outra substância separada. Não pode, contudo, ser forma de outra substância segundo o ser natural, pois daí seguir-se-ia que, estando unida a outra coisa, constituiria uma só natureza. Mas isso não pode ser, porque a essência divina já é perfeita em sua natureza. Ora, a espécie inteligível unida ao intelecto não constitui uma natureza com ele, mas o aperfeiçoa para o conhecimento, o que não repugna à perfeição da essência divina.

3. Por isso, a visão imediata de Deus nos é prometida na Carta aos Coríntios: *Vemos agora como por um espelho, obscuramente; então, face a face* (1 Cor 13, 12).

Isso não deve ser entendido de um modo material, como se imaginássemos uma face corporal na divindade, pois já foi demonstrado acima que Deus é incorpóreo (l. I, c. XXVII). Nem é tampouco possível que vejamos a Deus pela nossa face corpórea, pois a visão corpórea facial só pode referir-se a coisas corpóreas. Por conseguinte, veremos a Deus face a face, porque é uma visão imediata, como a que temos de um homem que vemos face a face.

4. Segundo essa visão assemelhamos-nos ao máximo com Deus, participamos da sua beatitude, pois Deus conhece a sua substância pela sua essência, e nisto consiste sua felicidade.

Por isso, é dito na Sagrada Escritura: *Quando aparecer, seremos semelhantes a ele. Vê-lo-emos como é* (1 Jo 3, 2). *Eu preparo uma mesa para vós, como o pai preparou para mim; para comerdes e beberdes na minha mesa no meu reino* (Lc 22, 29s). Essas expressões não podem ser compreendidas como se tratassem de bebidas e comidas corpóreas, mas daquilo que se recebe na mesa da sabedoria, a respeito da qual a própria diz: *Comei os meus pães e bebei o meu vinho que misturei para vós* (Pr 9, 5).

Com efeito, comem e bebem na mesa de Deus aqueles que gozam da mesma felicidade com que Deus é feliz, vendo Deus do mesmo modo segundo o qual Deus se vê.

2288. — Haec igitur visio immediata Dei repromittitur nobis in Scriptura, I *Cor.* 13, 12: *Videmus nunc per speculum in aenigmate: tunc autem facie ad faciem*. Quod corporali modo nefas est intelligere, ut in ipsa divinitate corporalem faciem imaginemur: cum ostensum sit (*lib.* I, cap. 27) Deum incorporeum esse; neque etiam sit possibile ut nostra corporali facie Deum videamus, cum visus corporalis, qui in facie nostra residet, non nisi rerum corporalium esse possit. Sic igitur facie ad faciem Deum videbimus, quia immediate eum videbimus, sicut hominem quem facie ad faciem videmus.

2289. — *a*) Secundum autem hanc visionem maxime Deo assimilamur, et eius beatitudinis participes sumus: nam ipse Deus per suam essentiam suam substantiam intelligit, et haec est eius felicitas.

b) Unde dicitur I Ioan. 3, 2: *Cum* autem *apparuerit, similes ei erimus* et *videbimus eum sicuti est*. Et Luc. 22, Dominus dicit: 29 *Ego dispono vobis sicut disposuit mihi Pater meus* mensam, 30 *ut edatis et bibatis super mensam meam in regno meo*. Quod quidem non de corporali cibo vel potu intelligi potest, sed de eo qui in mensa Sapientiae sumitur, de quo a Sapientia dicitur, *Proverb*. 9, 5: *Comedite* panes meos, *et bibite vinum quod miscui vobis*.

c) Super mensam ergo Dei manducant et bibunt qui eadem felicitate fruuntur qua Deus felix est, videntes eum illo modo quo ipse videt seipsum.

CAPÍTULO LII
NENHUMA SUBSTÂNCIA CRIADA PODE PELA SUA POTÊNCIA NATURAL CHEGAR A VER A DEUS POR ESSÊNCIA

1. Não é possível que uma substância criada possa alcançar tal visão divina por virtude própria.

Com efeito, o que é próprio de uma natureza superior não pode ser alcançado por uma natureza inferior senão pela ação da natureza superior à qual pertence aquela propriedade, como, por exemplo, a água não pode tornar-se quente senão pela ação do fogo. Ora, ver a Deus pela própria essência divina é próprio da natureza divina, pois operar por forma própria pertence a todo operante. Logo, nenhuma substância intelectual pode ver a Deus na sua divina essência, senão por operação de Deus.

2. Além disso, a forma própria de uma coisa não se torna forma de outra a não ser que aquela coisa a faça tal, porque *o agente produz o semelhante a si,* enquanto comunica a outra coisa a sua forma. Ora, é impossível ver a substância de Deus, a não ser que a própria essência divina se torne forma do intelecto que a vê, como se provou (c. prec.). Logo, é impossível que uma substância criada chegue àquela visão senão pela ação divina.

CAP. LII. - QUOD NULLA CREATA SUBSTANTIA POTEST SUA NATURALI VIRTUTE PERVENIRE AD VIDENDUM DEUM PER ESSENTIAM.

LOCI CONGR. - II *Sent.* dist. 4, a. 1; dist. 23, q. 2, a. 1; IV, dist. 49, q. 2, a. 6; *Nom.* I, lect. 3 (82); V, lect. 1 (609); *Verit.* q. 8, a. 3; *Anima*, a. 17 ad 10; I *Tim.* VI, lect. 3 (269); I, q. 12, a. 4; q. 64, a. 1 ad 2; I-II, q. 5, a. 5; q. 112, a. 1; II-II, q. 180, a. 5; *Comp.* cap. 105 (212).

2290. — Non est autem possibile quod ad illum visionis divinae modum aliqua creata substantia ex virtute propria possit attingere.

2291. — Quod enim est superioris naturae proprium, non potest consequi natura inferior nisi per actionem superioris naturae cuius est proprium: sicut aqua non potest esse calida nisi per actionem ignis. Videre autem Deum per ipsam essentiam divinam est proprium naturae divinae: operari enim per propriam formam est proprium cuiuslibet operantis. Nulla igitur intellectualis substantia potest videre Deum per ipsam divinam essentiam nisi Deo hoc faciente.

2292. — Amplius. Forma alicuius propria non fit alterius nisi eo agente: *agens* enim facit *sibi simile* inquantum formam suam alteri communicat. Videre autem substantiam Dei impossibile est nisi ipsa divina essentia sit forma intellectus qua intelligit, ut probatum est (cap. praec.). Impossibile est igitur quod aliqua substantia creata ad illam visionem perveniat nisi per actionem divinam.

2293. — Adhuc. Si aliqua duo debeant ad invicem copulari quorum unum sit formale et aliud materiale, oportet quod copulatio eorum compleatur per actionem quae est ex parte eius quod est formale, non autem per actionem eius quod est materiale: forma enim est principium agendi, materia vero principium patiendi. Ad hoc autem quod intellectus creatus videat Dei substantiam, oportet quod ipsa divina essentia copuletur intellectui ut forma intelligibilis, sicut probatum est (cf. supra). Non est igitur possibile ad hanc visionem perveniri ab aliquo intellectu creato nisi per actionem divinam.

2294. — Item. *Quod est per se, causa est eius quod est per aliud*. Intellectus autem divinus per seipsum divinam substantiam videt: nam intellectus divinus est ipsa divina essentia, qua Dei substantia videtur, ut in Primo (cap. 45) probatum est. Intellectus autem creatus videt divinam substantiam per essentiam Dei, quasi per aliud a se. Haec igitur visio non potest advenire intellectui creato nisi per actionem Dei.

2295. — Praeterea. Quidquid excedit limites alicuius naturae, non potest sibi advenire nisi per actionem alterius: sicut aqua non tendit sursum nisi ab aliquo alio mota. Videre autem Dei substantiam transcendit limites omnis naturae creatae: nam cuilibet naturae intellectuali creatae proprium est ut intelligat secundum modum suae substantiae; substantia autem divina non potest sic intelligi, ut supra (cap. 49) ostensum est. Impossibile est ergo perveniri ab aliquo intellectu creato ad visionem divinae substantiae nisi per actionem Dei, qui omnem creaturam transcendit.

2296. — Hinc est quod *Rom.* 6, 23 dicitur: *Gratia Dei vita aeterna.* In ipsa enim divina visione ostendimus esse hominis beatitudinem (cap. 50), quae vita aeterna dicitur: ad quam sola Dei gratia dicimur pervenire, quia talis visio omnem creaturae facultatem excedit, nec est possibile ad eam pervenire nisi divino munere; quae autem sic adveniunt creaturae, Dei gratiae deputantur. Et IOAN. 14, 21 Dominus dicit: *Ego manifestabo ei meipsum.*

3. Além disso, se duas coisas devem ser unidas, sendo uma a parte formal e a outra a parte material, será necessário que esta união seja completada pela ação da parte que é formal, não pela da que é material. Isto porque a forma é o princípio da ação, e a matéria, da passividade. Ora, para que o intelecto veja a substância de Deus, é necessário que a essência divina se una ao intelecto como forma inteligível, como foi acima provado. Logo, não é possível que um intelecto criado chegue àquela visão sem contar com a ação divina.

4. Além disso, *o que é por si mesmo é causa do que é por outro* (VIII Física 5, 257a; Cmt 9, 1049). Ora, o intelecto divino vê por si mesmo a substância divina, pois o intelecto divino identifica-se com a própria essência divina, pela qual se vê a substância de Deus, como acima foi provado (l. I, c. XLV). Mas o intelecto criado vê a essência de Deus, como por outra coisa diferente de si. Logo, esta visão não pode vir ao intelecto criado senão pela ação divina.

5. Além disso, tudo que excede o limite de uma natureza não lhe pode ser acrescentado senão pela ação de outra coisa. Assim, por exemplo, a água não sobe senão for elevada por algum instrumento. Ora, ver a Deus por essência transcende os limites de toda natureza criada, pois é próprio de toda natureza intelectual criada conhecer segundo o modo da sua substância, e a substância divina não pode ser assim conhecida, como acima foi demonstrado (c. XLIX). Logo, é impossível a um intelecto criado chegar à visão da substância divina, a não ser pela ação de Deus, que transcende toda criatura.

6. Daí ser dito na Carta aos Romanos: *A graça de Deus é a vida eterna* (Rm 6, 23). Já foi acima demonstrado que nesta visão está a beatitude do homem (c. L), que se chama vida eterna. E dissemos que, a esta só se pode chegar pela graça de Deus, porque essa visão excede toda capacidade da criatura. E que, a ela não se pode chegar senão pelo dom divino, pois sabemos ser graça de Deus o que vem assim à criatura. E diz o Senhor: *Manifestar-me-ei a ele* (Jo 14, 21).

CAP. LIII. - QUOD INTELLECTUS CREATUS INDIGET ALIQUA INFLUENTIA DIVINI LUMINIS AD HOC QUOD DEUM PER ESSENTIAM VIDEAT.

LOCI CONGR. - III *Sent.* dist. 14, a. 1, q.la 3; IV, dist. 49, q. 2, a. 6; *Nom.* VI, lect. 2 (688); XIII, lect. 1. (962); *Verit.* q. 8, a. 1; q. 18, a. 1 ad 1; q. 20, a. 2; *Quodlib.* VII, q. 1, a. 1; I, q. 12, a 5; I-II, q. 109, a. 1; *Comp.* cap. 105 (212); II, cap. 9 (585-586).

2297. — OPORTET autem quod ad tam nobilem visionem intellectus creatus per aliquam divinae bonitatis influentiam elevetur.

2298. — Impossibile est enim quod id quod est forma alicuius rei propria, fiat alterius rei forma, nisi res illa participet aliquam similitudinem illius cuius est propria forma: sicut lux non fit actus alicuius corporis nisi aliquid participet de diaphano. Essentia autem divina est propria forma intelligibilis intellectus divini, et ei proportionata: nam haec tria in Deo unum sunt, intellectus,

CAPÍTULO LIII
O INTELECTO CRIADO NECESSITA DO INFLUXO DA LUZ DIVINA PARA VER A DEUS POR ESSÊNCIA

1. É necessário, porém, que o intelecto criado seja elevado por um influxo da bondade divina para atingir tão elevada visão.

Com efeito, é impossível que a forma própria de uma coisa se torne forma de outra coisa, a não ser que esta tenha alguma semelhança com a coisa que tem a forma própria, como, por exemplo, a luz que não se mostra em um corpo se este não participa de algum modo do diáfano. Ora, a essência divina é a forma própria inteligível do intelecto divino, proporcionada a ele, pois estas três coisas identificam em Deus: o intelecto, aquilo

pelo qual conhece, e o que é conhecido. Logo, é impossível que essa essência se torne a forma inteligível de um intelecto criado, a não ser que este participe de alguma semelhança divina. Por isso, a participação da semelhança divina é necessária para que a substância de Deus seja vista.

2. Além disso, nenhuma coisa pode receber uma forma mais elevada, se não tiver a sua capacidade elevada por alguma disposição para aquela forma, pois o próprio ato se atualiza na potência que lhe é própria. Ora, a essência divina é forma mais elevada que todo intelecto criado. Por conseguinte, para que a essência divina se faça a espécie inteligível do intelecto criado, o que é exigido para que a substância divina seja vista, é necessário que o intelecto criado seja elevado para isso por uma disposição mais sublime.

3. Além disso, se duas coisas antes desunidas forem posteriormente unidas, isso se fará necessariamente pela mudança de ambas, ou de uma só. Ora, se supomos que um intelecto criado começa de novo a ver a substância de Deus, é necessário que, seguindo o que foi dito (c. LI), a essência divina de novo se una a ele, como espécie inteligível. Ora, é impossível haver mudança na essência divina, como acima foi demonstrado (l. I, c. XIII). Logo, é necessário que esta união comece pela mudança do intelecto criado, e ela não acontece senão porque o intelecto criado recebeu nova disposição. Chega-se à mesma conclusão quando se afirma que o intelecto criado, desde a sua criação, goza da visão referida. Pois, se essa visão excede a capacidade da natureza criada, como acima foi provado (c. LII), pode-se compreender que qualquer intelecto criado, visto na sua natureza específica, está constituído sem ver a essência divina. Logo, quer comece a ver a Deus desde o princípio, ou posteriormente, é necessário que algo lhe seja acrescido à natureza.

4. Além disso, nenhuma coisa pode ser elevada a uma operação superior senão pelo fortalecimento da sua potência. O fortalecimento de uma potência dá-se de dois modos. Quanto ao primeiro modo, pela sua simples intensificação, como, por exemplo, a potência ativa térmica que é intensificada pelo aumento do calor para poder realizar uma operação mais veemente da sua própria espécie. Quanto ao segundo modo, pela recepção de uma nova forma, como, por exemplo, a potência do corpo diáfano que é aumentada para poder iluminar, porque ele se torna atualmente luminoso pela forma da luz que começa a receber. Este aumento de potência é necessário para conseguir realizar uma operação de outra espécie.

Ora, a potência natural do intelecto criado não é suficiente para a visão da substância divina, como se depreende do que foi dito (cf. loc. cit.). Logo, é necessário que a sua potência seja aumentada para que chegue a essa visão. No entanto, não é suficiente o aumento pela intensificação da potência natural, porque esta visão não é da mesma ordem que a do intelecto criado, o que é evidenciado devido à distância que há entre os objetos dessas visões. Logo, é necessário que haja o aumento da potência intelectiva pela recepção de nova disposição.

quo intelligitur, et quod intelligitur. Impossibile est igitur quod ipsa essentia fiat intelligibilis forma alicuius intellectus creati, nisi per hoc quod aliquam divinam similitudinem intellectus creatus participat. Haec igitur divinae similitudinis participatio necessaria est ad hoc quod Dei substantia videatur.

2299. — Adhuc. Nihil est susceptivum formae sublimioris nisi per aliquam dispositionem ad illius capacitatem elevetur: proprius enim actus in propria potentia fit. Essentia autem divina est forma altior omni intellectu creato. Ad hoc igitur quod essentia divina fiat intelligibilis species alicuius intellectus creati, quod requiritur ad hoc quod divina substantia videatur, necesse est quod intellectus creatus aliqua dispositione sublimiori ad hoc elevetur.

2300. — Amplius. Si aliqua duo prius fuerint non unita et postmodum uniantur, oportet quod hoc fiat per mutationem utriusque, vel alterius tantum.

a) Si autem ponatur quod intellectus aliquis creatus de novo incipiat Dei substantiam videre, oportet, secundum praemissa (cap. 51), quod divina essentia copuletur ei de novo ut intelligibilis species. Impossibile est autem quod divina essentia moveatur, sicut supra ostensum est. Oportet igitur quod talis unio incipiat esse per mutationem intellectus creati. Quae quidem mutatio aliter esse non potest nisi per hoc quod intellectus creatus aliquam dispositionem de novo acquirat.

b) Idem autem sequitur si detur quod a principio suae creationis tali visione aliquis creatus intellectus potiatur. Nam si talis visio facultatem naturae creatae excedit, ut probatum est (cap. 52), potest intelligi quivis intellectus creatus in specie suae naturae consistere absque hoc quod Dei substantiam videat.

c) Unde, sive a principio sive postmodum Deum videre incipiat, oportet eius naturae aliquid superaddi.

2301. — Item. Nihil potest ad altiorem operationem elevari nisi per hoc quod eius virtus fortificatur. Contingit autem dupliciter alicuius virtutem fortificari.

a) Uno modo, per simplicem intensionem ipsius virtutis: sicut virtus activa calidi augetur per intensionem caloris, ut possit efficere vehementiorem actionem in eadem specie.

b) Alio modo, per novae formae appositionem: sicut diaphani virtus augetur ad hoc quod possit illuminare, per hoc quod fit lucidum actu per formam lucis receptam in ipso de novo. Et hoc quidem virtutis augmentum requiritur ad alterius speciei operationem consequendam.

c) Virtus autem intellectus creati naturalis non sufficit ad divinam substantiam videndam, ut ex dictis (cf. l. c.) patet. Oportet ergo quod augeatur ei virtus, ad hoc quod ad talem visionem perveniat.

d) Non sufficit autem augmentum per intensionem naturalis virtutis: quia talis visio non est eiusdem rationis cum visione naturali intellectus creati; quod ex distantia visorum patet.

e) Oportet igitur quod fiat augmentum virtutis intellectivae per alicuius novae dispositionis adeptionem.

2302. — Quia vero in cognitionem intelligibilium ex sensibilibus pervenimus, etiam sensibilis cognitionis nomina ad intelligibilem cognitionem transumimus: et praecipue quae pertinent ad visum, qui inter ceteros sensus nobilior est et spiritualior, ac per hoc intellectui affinior; et inde est quod ipsa intellectualis cognitio *visio* nominatur. Et quia corporalis visio non completur nisi per lucem, ea quibus intellectualis visio perficitur, *lucis* nomen assumunt: unde et ARISTOTELES, in III *de Anima*, intellectum agentem luci assimilat, ex eo quod intellectus agens facit intelligibilia in actu, sicut lux facit quodammodo visibilia actu. Illa igitur dispositio qua intellectus creatus ad intellectualem divinae substantiae visionem extollitur, congrue *lux gloriae* dicitur: non propter hoc quod faciat intelligibile in actu, sicut lux intellectus agentis; sed per hoc quod facit intellectum potentem actu intelligere.

Mas como chegamos ao conhecimento dos inteligíveis mediante os sensíveis, transferimos também os nomes próprios do conhecimento sensível para o inteligível. Isto acontece principalmente aos nomes pertencentes à visão, porque ela é o mais elevado e o mais espiritual dos sentidos e, por isso, o mais próximo do intelecto. E, por essa razão, o conhecimento intelectivo é também chamado *visão*. Como a visão corpórea não se completa senão pela luz, aquilo pelo qual a visão intelectiva é completada recebe o nome de *luz*. Por esse motivo, Aristóteles assemelha o intelecto agente à luz (III Sobre a Alma 5, 430a; Cmt 10, 730), porque ele atualiza as coisas inteligíveis, tal como a luz de certo modo atualiza as coisas visíveis.

Por isso, aquela disposição que eleva o intelecto criado para a intelecção da substância divina é chamada convenientemente *luz da glória*, não porque torne atual o inteligível, como a luz do intelecto agente, mas porque atualiza o conhecimento do intelecto possível.

2303. — *a*) Hoc autem est lumen de quo in *Psalmo* dicitur: *In lumine tuo videbimus lumen*, scilicet divinae substantiae. Et *Apoc.* 22 dicitur: *Civitas*, scilicet Beatorum, *non eget sole neque luna: nam claritas Dei illuminavit* illam. Et ISAIAE 60 dicitur: 19 *Non erit tibi amplius sol ad lucendum per diem, nec splendor lunae illuminabit te: sed erit tibi Dominus in lucem sempiternam, et Deus tuus in gloriam tuam.*

b) Inde est etiam, quia Deo idem esse est quod intelligere, et est omnibus causa intelligendi, quod dicitur esse *lux*, IOAN. 1, 9: *Erat lux vera, quae illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum;* et I IOAN. 1, 5: *Deus lux est;* et in *Psalmo*: *Amictus lumine sicut vestimento.*

c) Et propter hoc etiam tam Deus quam angeli in Sacra Scriptura in figuris igneis describuntur, propter ignis claritatem.

5. Esta luz é, com efeito, aquela da qual nos fala a Sagrada Escritura: *Na vossa luz, vemos a luz* (Sl 35, 10); *A cidade* (dos bem-aventurados) *não precisa de sol para iluminar o dia, nem o luar a iluminará, pois a claridade de Deus a iluminará* (Ap 21, 23); *Não haverá mais para ti o sol, para iluminar, nem o esplendor da lua te iluminará, mas o Senhor será para ti a luz eterna, e o teu Deus, a tua glória* (Is 60, 19). Daí também, como em Deus identificam-se o ser e o conhecer e Deus é a causa do conhecimento de todos, é dito que *Deus é luz*, conforme se lê nas Escrituras: *Era a luz verdadeira que ilumina todo homem que vem ao mundo* (Jo 1, 9); *Deus é luz* (1 Jo 1, 5); *Envolto de luz, como por sua veste* (Sl 103, 2).

Também por essa razão Deus e os anjos são descritos, na Sagrada Escritura, em figuras de fogo, devido ao fato de o fogo luzir.

CAP. LIV. — RATIONES QUIBUS VIDETUR PROBARI QUOD DEUS NON POSSIT VIDERI PER ESSENTIAM, ET SOLUTIONES EARUM.

LOCI CONGR. — IV *Sent.* dist. 49, q. 2, a. 1, arg. 6, 7, 8, 12, ad 6, 7, 8, 12 (= *Suppl.* q. 92, a. 1, arg. 6, 7, 8, 12, ad 6, 7, 8, 12); *Verit.* q. 8, a. 1, arg. 6, 12, ad 6, 12; I, q. 12, a. 1 arg. 2, 4, ad 2, 4; a. 4, arg. 3 ad 3; a. 5, arg. 3 ad 3.

CAPÍTULO LIV
ARGUMENTOS QUE PARECEM PROVAR QUE DEUS NÃO PODE SER VISTO NA SUA ESSÊNCIA E A REFUTAÇÃO DOS MESMOS

2304. — OBIICET autem ALIQUIS contra praedicta.

2305. — Nullum enim lumen adveniens visui potest visum elevare ad videndum ea quae naturalem facultatem visus corporalis excedunt: non enim potest visus videre nisi colorata. Divina autem substantia excedit omnem intellectus creati capacitatem, etiam magis quam intellectus excedat capacitatem sensus. Nullo igitur lumine superveniente intellectus creatus elevari poterit ad divinam substantiam videndam.

2306. — Praeterea. Lumen illud quod in intellectu creato recipitur, creatum aliquid est. Et ipsum ergo in infinitum a Deo distat. Non potest igitur per huiusmodi lumen intellectus creatus ad divinae substantiae visionem elevari.

1. No entanto, pode alguém apresentar argumentos contra o que foi dito acima.

Com efeito, nenhuma luz que venha aos olhos pode elevar a visão para aquilo que excede a faculdade natural da visão corpórea, porque a vista só vê o colorido. Ora, a substância divina excede toda a capacidade de intelecto criado, e em proporção maior do que o intelecto excede a capacidade dos sentidos. Logo, nenhuma luz que venha ao intelecto criado poderá elevá-lo para a visão da substância divina.

2. Além disso, a luz recebida no intelecto criado é algo criado, razão por que ela dista infinitamente de Deus. Logo, o intelecto criado não pode, mediante esta luz, ser elevado para a visão da substância divina.

3. Além disso, se, no entanto, a luz recebida pode elevar à visão de Deus, porque tem semelhança com a substância divina, por ser substância intelectual e porque toda substância intelectual tem essa semelhança, então, a própria natureza de qualquer substância intelectual será suficiente para ver a Deus.

4. Além disso, se essa luz é criada, e nada impede que uma coisa criada seja conatural a outra coisa criada, poderá haver algum intelecto criado que pela sua luz conatural veja a substância divina. Mas o contrário foi acima demonstrado (c. LII).

5. Além disso, *o infinito como tal é desconhecido* (I Física 4, 187b; Cmt 9, 64). Ora, foi demonstrado (l. I, c. XLIII) que Deus é infinito. Logo, a substância divina não pode, mediante a mencionada luz, ser vista.

6. Além disso, é necessário haver proporção entre o sujeito inteligente e o objeto intelectivo. Ora, não há proporção entre o intelecto criado, mesmo aperfeiçoado pela luz mencionada, e a substância divina, pois mesmo assim permanece distância infinita entre ambos. Logo, o intelecto criado não pode ser elevado por luz alguma para chegar à visão de Deus.

7. Alguns, movidos por estes e semelhantes argumentos, afirmavam que a substância divina jamais será vista por intelecto criado. Esta afirmação destrói a verdadeira felicidade da criatura racional, que só pode estar na visão divina, como foi acima demonstrado (c. L). Contradiz, ainda, o testemunho da Sagrada Escritura, como se depreende do que foi acima dito (c. LI). Por essa razão, tal afirmação deve ser rejeitada como falsa e herética.

8. Não haverá dificuldade para a refutação dos argumentos acima.

Com efeito, a substância divina não está tão fora da capacidade do intelecto criado como se lhe fosse totalmente estranha, como, por exemplo, o som é para a vista, ou a substância imaterial, para o sentido, porque a substância divina é o primeiro inteligível, e o princípio de todo conhecimento intelectivo. Porém, está fora da capacidade do intelecto criado como excedente à potência dele, como por exemplo, as coisas que excedem as sensíveis estão fora da capacidade dos sentidos. Ora, *o nosso intelecto está para as coisas evidentíssimas, como o olho da coruja, para a luz do sol*, segundo diz o Filósofo (II Metafísica 1, 993b; Cmt 1, 279-286). Por isso, o intelecto criado deve ser reforçado por alguma luz divina, para que possa ver a essência divina. E, assim, fica refutado o primeiro argumento.

9. Ora, essa luz eleva o intelecto criado para a visão de Deus, não porque ele não se distancie da substância divina, mas por causa da virtude que vem de Deus para tal efeito, embora, quanto ao ser, diste infinitamente de Deus, como propunha o segundo argumento. Com efeito, essa luz une o intelecto criado a Deus, não quanto ao ser, mas somente quanto ao conhecer.

10. E como é próprio de Deus conhecer perfeitamente a sua substância, a luz acima mencionada é semelhança de Deus enquanto conduz à visão da substância divina. Ora, nenhuma substância intelectual pode ter

2307. — Item. Si hoc quidem potest facere lumen praedictum propter hoc quod est divinae substantiae similitudo, cum omnis intellectualis substantia, ex hoc ipso quod intellectualis est, divinam similitudinem gerat [5] ipsa natura cuiuslibet intellectualis substantiae ad visionem divinam sufficiet.

2308. — Adhuc. Si lumen illud creatum est; nihil autem prohibet quod est creatum alicui rei creatae connaturale esse; poterit aliquis intellectus creatus esse qui suo connaturali lumine divinam substantiam videbit. Cuius contrarium ostensum est (cap. 52).

2309. — Amplius. *Infinitum inquantum huiusmodi, ignotum est*. Ostensum est autem in Primo (cap. 43) Deum esse infinitum. Non igitur potest divina substantia per lumen praedictum videri.

2310. — Adhuc. Oportet esse proportionem intelligentis ad rem intellectam. Non est autem aliqua proportio intellectus creati, etiam lumine praedicto perfecti, ad substantiam divinam: cum adhuc remaneat distantia infinita. Non potest igitur intellectus creatus ad divinam substantiam videndam per lumen aliquod elevari.

2311. — Ex his autem et similibus rationibus ALIQUI moti sunt ad ponendum quod divina substantia nunquam ab aliquo intellectu creato videtur. Quae quidem positio et veram creaturae rationalis beatitudinem tollit, quae non potest esse nisi in visione divinae substantiae, ut ostensum est (cap. 50); et auctoritati SACRAE SCRIPTURAE contradicit, ut ex superioribus (cap. 51) patet. Unde tanquam falsa et haeretica abiicienda est.

2312. — Rationes autem praedictas non difficile est solvere. Divina enim substantia non sic est extra facultatem creati intellectus quasi aliquid omnino extraneum ab ipso, sicut est sonus a visu, vel substantia immaterialis a sensu, nam divina substantia est primum intelligibile, et totius intellectualis cognitionis principium [7]: sed est extra facultatem intellectus creati sicut excedens virtutem eius, sicut excellentia sensibilium sunt extra facultatem sensus. Unde et PHILOSOPHUS in II *Metaphys.*, dicit quod *intellectus noster se habet ad rerum manifestissima sicut oculus noctuae ad lucem solis.* Indiget igitur confortari intellectus creatus aliquo divino lumine ad hoc quod divinam essentiam videre possit. Per quod *prima* ratio (2305) solvitur.

2313. — Huiusmodi autem lumen intellectum creatum ad Dei visionem exaltat, non propter eius indistantiam a divina substantia, sed propter virtutem quam a Deo sortitur ad talem effectum: licet secundum suum esse a Deo in infinitum distet, ut *secunda* ratio (2306) proponebat. Non enim hoc lumen intellectum creatum Deo coniungit secundum esse, sed secundum intelligere solum.

2314. — Quia vero ipsius Dei proprium est ut suam substantiam perfecte cognoscat, lumen praedictum Dei similitudo est quantum ad hoc quod ad Dei substantiam videndam perducit. Hoc autem modo nulla intel-

lectualis substantia similitudo Dei esse potest. Cum enim nullius substantiae creatae simplicitas sit aequalis divinae, impossibile est quod totam suam perfectionem creata substantia habeat in eodem: hoc enim est proprium Dei, ut in Primo (cap. 28) ostensum est, qui secundum idem est ens, intelligens et beatus. Aliud igitur oportet esse in substantia intellectuali creata lumen quo divina visione beatificatur; et aliud quodcumque lumen quo in specie suae naturae completur, et proportionaliter suae substantiae intelligit. Ex quo patet solutio *tertiae* rationis (2307).

2315. — *Quarta* (2308) vero solvitur per hoc quod visio divinae substantiae omnem naturalem virtutem excedit, ut ostensum est (l. c. in arg.). Unde et lumen quo intellectus creatus perficitur ad divinae substantiae visionem, oportet esse supernaturale.

2316. — Neque autem divinae substantiae visionem impedire potest quod Deus dicitur esse infinitus, ut *quinta* ratio (2309) proponebat. Non enim dicitur infinitus privative, sicut quantitas. Huiusmodi enim infinitum rationabiliter est ignotum: quia est quasi materia carens forma, quae est cognitionis principium. Sed dicitur infinitus negative, quasi forma per se subsistens non limitata per materiam recipientem. Unde quod sic infinitum est, maxime cognoscibile est secundum se.

2317. — Proportio autem intellectus creati est quidem ad Deum intelligendum, non secundum commensurationem aliquam proportione existente, sed secundum quod proportio significat quamcumque habitudinem unius ad alterum, ut materiae ad formam, vel causae ad effectum. Sic autem nihil prohibet esse proportionem creaturae ad Deum secundum habitudinem intelligentis ad intellectum, sicut et secundum habitudinem effectus ad causam. Unde patet solutio *sextae* obiectionis (2310).

semelhança de Deus desse modo. Com efeito, a simplicidade de nenhuma substância criada é igual à de Deus e por isso, é impossível que a substância criada tenha a sua perfeição numa só coisa, o que é próprio de Deus, como foi demonstrado (l. I, c. XXVIII), onde se diz que, em Deus, se identificam o ser, o inteligível e o feliz. Logo, é necessário que na substância intelectual criada seja a luz, pela qual ela é beatificada com a visão de Deus, diferente de qualquer outra luz que aperfeiçoa na sua natureza específica, e que a faz conhecer em proporção com a sua substância. Donde evidencia-se a refutação ao terceiro argumento.

11. Refuta-se o quarto argumento, afimando-se que a visão da substância divina excede toda potência natural, como foi acima demonstrado (loc. cit.). Por isso, também a luz pela qual o intelecto é aperfeiçoado para a visão divina é necessariamente sobrenatural.

12. Nem tampouco pode ser impedida a visão da substância divina porque Deus é infinito, como afirmava o quinto argumento. Com efeito, Deus não é dito infinito privativamente, como a quantidade o é. Ora, o infinito quantitativo é desconhecido da razão porque é como uma matéria sem forma, forma que deve ser o princípio do conhecimento. Deus é dito infinito negativamente, como uma forma subsistente por si mesma e não limitada por matéria que receba. Por isso, o que é infinito desse modo, é em si mesmo cognoscível ao máximo.

13. O intelecto está proporcionado para conhecer a Deus, não segundo uma medida ajustada a uma proporção, mas enquanto proporção significa qualquer relação de uma coisa para outra, como da matéria para a forma, ou da causa para o efeito. Assim sendo, nada impede que exista proporção entre a criatura e Deus segundo a relação entre o inteligente e o conhecido, como também segundo a relação entre o efeito e a causa. Depreende-se daí a refutação ao sexto argumento.

CAP. LV. - Quod intellectus creatus non comprehendit divinam substantiam

Loci congr. - III *Sent.* dist. 14, a. 2, q.la 1; dist. 27, q. 3, a. 2; IV, dist. 49, q. 2, a. 3; *Nom.* XIII, lect. 3 (992); 4 (1000); *Ioan.* I, lect. 11 (213); *Ephes.* V, lect. 3 (280); *Verit.* q. 2, a. 1 ad 3; a. 2 ad 5; q. 8, a. 2; q. 20, a. 5; *Carit.* a. 10 ad 5; I, q. 12, a. 7; I-II, q. 4, a. 3; II-II, q. 27, a. 5; *Comp.* cap. 106 (213); II, cap. 9 (590).

2318. — Quia vero cuiuslibet actionis modus sequitur efficaciam activi principii, magis enim calefacit cuius calor virtuosior est; oportet quod etiam modus cognitionis sequatur efficaciam principii cognoscendi.

2319. — Lumen autem praedictum (cap. 53) est quoddam divinae cognitionis principium: cum per ipsum elevetur intellectus creatus ad divinam substantiam videndam. Oportet ergo quod modus divinae visionis commensuretur virtuti praedicti luminis. Lumen autem praedictum multo deficit in virtute a claritate divini intellectus. Impossibile est ergo quod per huiusmodi lumen ita perfecte divina substantia videatur sicut eam vi-

CAPÍTULO LV
O INTELECTO CRIADO NÃO *COMPREENDE* A ESSÊNCIA DIVINA

1. O modo de qualquer ação segue a eficiência do princípio ativo, pois, por exemplo, o calor mais quente aquece mais. É necessário, pois, que também o modo do conhecimento siga a eficiência do princípio do conhecimento.

Com efeito, a luz acima mencionada (c. LIII) é um certo princípio do nosso conhecimento divino, porque, por meio dela, o intelecto criado se eleva para visão da substância divina. Logo, é necessário que o modo da nossa visão de Deus seja medido pela virtude da mencionada luz. Ora, essa luz é muito inferior à clareza do intelecto divino. Logo, é impossível que por ela se veja tão perfeitamente a substância divina como a vê o intelecto divino. Ora, o intelecto divino vê a substância divi-

na tão perfeitamente quanto é perfeitamente visível, pois a verdade da substância divina e a claridade do intelecto divino são iguais, ou melhor, são uma só coisa. Portanto, é impossível que o intelecto criado veja a substância divina, através daquela luz, de modo tão perfeito como ela é perfeitamente visível. Ora, tudo aquilo que é compreendido por um cognoscente é por ele conhecido tão perfeitamente quanto é cognoscível. Por exemplo, quem sabe que o triângulo tem três ângulos iguais a dois retos, opinando com probabilidade, porque tal é ensinado pelos sábios, ainda não compreende o triângulo, mas somente o compreende quem o sabe cientificamente, isto é, pela causa. Logo, é impossível que o intelecto criado compreenda a substância divina.

det intellectus divinus. Intellectus autem divinus substantiam illam videt ita perfecte sicut perfecte visibilis est: veritas enim divinae substantiae, et claritas intellectus divini, sunt aequalia; immo magis sunt unum. Impossibile est igitur quod intellectus creatus per lumen praedictum videat divinam substantiam ita perfecte sicut perfecte est visibilis. Omne autem quod comprehenditur ab aliquo cognoscente, cognoscitur ab eo ita perfecte sicut cognoscibile est: qui enim novit quod triangulus habet tres angulos aequales duobus rectis, quasi opinabile quoddam probabili ratione, quia sic a sapientibus dicitur, nondum hoc comprehendit; sed solum ille qui hoc novit quasi quoddam scibile, per medium quod est causa. Impossibile est igitur quod intellectus creatus divinam substantiam comprehendat.

2. Além disso, uma potência finita na sua operação não se iguala ao objeto infinito. Ora, a substância divina é algo infinito comparada com o intelecto criado, porque todo intelecto criado está determinado por uma espécie. Logo, é impossível que a visão de um intelecto criado seja adequada à visão da substância divina, isto é, que a veja tão perfeitamente quanto é visível. Logo, nenhum intelecto criado a compreende.

2320. — Adhuc. Virtus finita non potest adaequare in sua operatione obiectum infinitum. Substantia autem divina est quoddam infinitum per comparationem ad omnem intellectum creatum: cum omnis intellectus creatus sub certa specie terminetur. Impossibile est ergo quod visio alicuius intellectus creati adaequet in videndo divinam substantiam, scilicet ita perfecte ipsam videndo sicut visibilis est. Nullus igitur intellectus creatus ipsam comprehendit.

3. Além disso, o agente somente opera de modo perfeito enquanto participa da forma, que é o princípio da operação. Ora, a forma inteligível, mediante a qual se vê a substância divina, é a própria essência divina. Esta, embora se torne forma inteligível do intelecto criado, contudo este não a apreende tanto quanto possa ser apreendida. Por isso, ele não a vê tão perfeitamente quanto ela é visível. Logo, a substância divina não é *compreendida* pelo nosso intelecto.

2321. — Amplius. Omne agens in tantum perfecte agit in quantum perfecte participat formam quae est operationis principium. Forma autem intelligibilis qua divina substantia videtur, est ipsa divina essentia: quae etsi fiat forma intelligibilis intellectus creati, non tamen intellectus creatus capit ipsam secundum totum posse eius. Non igitur ita perfecte ipsam videt sicut ipsa visibilis est. Non ergo comprehenditur ab intellectu creato.

4. Além disso, nenhuma coisa compreendida excede os limites da que a compreende. Se, pois, o intelecto criado compreende a substância divina, esta não excederia o limite dela, o que é impossível. Logo, é impossível que o intelecto criado compreenda a essência divina.

2322. — Item. Nullum comprehensum excedit terminos comprehendentis. Si igitur intellectus creatus divinam substantiam comprehenderet, divina substantia non excederet limites intellectus creati: quod est impossibile. Impossibile est igitur quod intellectus creatus divinam substantiam comprehendat.

5. No entanto, não se diz que a substância divina é vista pelo intelecto criado sem ser compreendida, como se fosse dela algo visto e algo não visto, porque a substância divina é absolutamente simples. Porém, como ela não é perfeitamente vista pelo intelecto criado quanto é visível, pode-se comparar essa visão com a de quem conhecesse por opinião a conclusão de uma demonstração, sem a compreender, porque não conhecia cientificamente, embora nenhuma parte dela lhe fosse desconhecida.

2323. — Non autem sic dicitur quod divina substantia ab intellectu creato videtur, non tamen comprehenditur, quasi aliquid eius videatur et aliquid non videatur: cum divina substantia sit simplex omnino. Sed quia non ita perfecte ab intellectu creato videtur sicut visibilis est: per quem modum dicitur opinans conclusionem demonstrativam cognoscere sed non comprehendere, quia non perfecte ipsam cognoscit, scilicet per modum scientiae, licet nulla pars eius sit quam non cognoscat.

CAP. LVI. - QUOD NULLUS INTELLECTUS CREATUS, VIDENDO DEUM, VIDET OMNIA QUAE IN EO VIDERI POSSUNT.

LOCI CONGR. - II *Sent.* dist. 11, q. 2, a. 2 ad 5; III, dist. 14, a. 2, q.la 2; IV, dist. 45, q. 3, a. 1 (= *Suppl.* q. 72, a. 1); dist. 49, q. 2, a. 5 (= *ibid.* q. 92, a. 3); *Verit.* q. 8, a. 4; q. 20, aa. 4, 5; I, q. 12, a. 8; q. 57, a. 5; q. 106, a. 1 ad 1; III, q. 10, a. 2.

2324. — Ex hoc autem apparet quod intellectus creatus, etsi divinam substantiam videat, non tamen omnia cognoscit quae per divinam substantiam cognosci possunt.

2325. — Tunc enim solum necesse est quod, cognito aliquo principio, omnes eius effectus cognoscantur per ipsum, quando principium comprehenditur intellectu: sic enim principium aliquod secundum suam totam virtutem cognoscitur, quando omnes effectus eius cognoscuntur ex ipso. Per divinam autem essentiam alia cognoscuntur sicut cognoscitur effectus ex causa. Cum igitur intellectus creatus non possit divinam substantiam cognoscere sic quod ipsam comprehendat, non est necesse quod videndo ipsam, omnia videat quae per ipsam cognosci possunt.

2326. — Item. Quanto aliquis intellectus est altior, tanto plura cognoscit, vel secundum rerum multitudinem, vel saltem secundum earundem rerum plures rationes. Intellectus autem divinus excedit omnem intellectum creatum. Plura igitur cognoscit quam aliquis intellectus creatus. Non autem cognoscit aliquid nisi per hoc quod suam essentiam videt, ut in Primo (cap. 49) ostensum est. Plura igitur sunt cognoscibilia per essentiam divinam quam aliquis intellectus creatus per ipsam videre possit.

2327. — Adhuc. Quantitas virtutis attenditur secundum ea in quae potest. Idem igitur est cognoscere omnia in quae potest aliqua virtus, et ipsam virtutem comprehendere. Divinam autem virtutem, cum sit infinita, non potest aliquis creatus intellectus comprehendere, sicut nec essentiam eius, ut probatum est (cap. praec.). Neque igitur intellectus creatus potest cognoscere omnia in quae divina virtus potest. Omnia autem in quae divina virtus potest, sunt per essentiam divinam cognoscibilia: omnia enim cognoscit Deus, et non nisi per essentiam suam. Non igitur intellectus creatus, videns divinam substantiam, videt omnia quae in Dei substantia videri possunt.

2328. — Amplius. Nulla virtus cognoscitiva cognoscit rem aliquam nisi secundum rationem proprii obiecti: non enim visu cognoscimus aliquid nisi inquantum est coloratum. Proprium autem obiectum intellectus est *quod quid est*, idest substantia rei, ut dicitur in III *de Anima*. Igitur quicquid intellectus de aliqua re cognoscit, cognoscit per cognitionem substantiae illius rei: unde in qualibet demonstratione per quam innotescunt nobis propria accidentia, principium accipimus *quod quid est*, ut dicitur in I *Posteriorum*. Si autem substantiam alicuius rei intellectus cognoscat per accidentia, sicut dicitur in I *de Anima*, quod *accidentia magnam partem conferunt ad cognoscendum quod quid est;* hoc est per accidens, inquantum cognitio intellectus oritur a sensu, et sic per sensibilium accidentium cognitionem oportet

CAPÍTULO LVI
O INTELECTO CRIADO QUE VÊ A DEUS, NÃO VÊ DE DEUS TUDO QUE É VISÍVEL

1. Depreende-se do exposto que o intelecto criado, embora veja a substância divina, no entanto não conhece todas as coisas que podem ser por ela conhecidas.

Com efeito, conhecido o princípio, somente é necessário que conheçamos por meio dele todos os seus efeitos, quando o princípio é apreendido pelo intelecto. E assim, um princípio é conhecido segundo toda a sua virtude, quando, por meio dele, conhecemos todos os seus efeitos. Ora, as outras coisas são conhecidas pela essência divina como os efeitos, pelas causas. Logo, como o intelecto criado não pode conhecer compreensivamente a essência divina, não é necessário que, ao vê-la, ele veja tudo que por ela pode ser conhecido.

2. Além disso, quanto mais elevado é um intelecto, tanto mais coisas conhece, quer quanto ao número delas, quer pelo menos quanto à multiplicidade dos seus conceitos. Ora, o intelecto divino excede todo intelecto criado e, por isso, conhece mais coisas que ele. No entanto, só conhece alguma coisa porque a vê na essência divina, como acima foi demonstrado (l. I, c. XLIX). Logo, pela essência divina são conhecidas mais coisas que as que o intelecto criado pode ver por meio dela.

3. Além disso, a grandeza de uma virtude mede-se pela extensão do seu poder. Por isso, conhecer tudo quanto pode uma potência é o mesmo que compreendê-la. Ora, sendo a virtude divina infinita, um intelecto criado não a pode compreender, nem compreender a essência divina, como foi provado (c. prec.). Por isso, o intelecto criado não pode conhecer tudo quanto pode a virtude divina. Ora, tudo quanto pode a virtude divina, é conhecido pela essência divina. Deus, pois, conhece todas as coisas, e só as conhece através da essência divina. Logo, o intelecto criado, ao ver a essência divina, não vê tudo quanto pode ser visto na substância de Deus.

4. Além disso, nenhuma potência cognoscitiva conhece algo, senão segundo a razão do seu objeto próprio, pois, por exemplo, a vista não conhece senão o que é colorido. Ora, o objeto próprio do intelecto é aquilo que é, a saber, a substância da coisa, como diz Aristóteles (III Sobre a Alma 4, 429b; Cmt 8, 705 e 717). Por isso, tudo que o intelecto conhece sobre uma coisa, o conhece porque conhece a substância dela. Donde, em qualquer demonstração pela qual se nos manifestam os acidentes próprios, têm-se por princípio aquilo que é, como também diz Aristóteles (I Analíticos Posteriores 1, 71a; Cmt 2, 13-19). Mas o intelecto conhece também pelos acidentes a substância de uma coisa pois *os acidentes contribuem em grande parte para o conhecimento da essência*, como afirma Aristóteles (I Sobre a Alma 1,

402b; Cmt 1, 15); trata-se porém de um conhecimento acidental, pois é um conhecimento intelectual que surge do sentido e deve ir pelo conhecimento do sensível acidental à intelecção da substância. Por isso, tal processo não tem lugar nas ciências matemáticas, mas somente nas ciências físicas. Por conseguinte, tudo que há na coisa e não se pode conhecer pelo conhecimento da sua substância é desconhecido ao intelecto. Mas uma coisa que o volente queira não pode ser conhecida pelo conhecimento da sua substância, porque a vontade não tende para aquilo que quer de modo totalmente natural. Por esse motivo, põem-se dois princípios da ação, a saber, a natureza e a vontade. Essa a razão por que o intelecto não pode conhecer o que o volente quer senão por meio de alguns efeitos, como, por exemplo, quando vemos alguém operando voluntariamente, sabemos o que ele quis; ou por meio de alguma causa, como Deus conhece as nossas vontades e todos os efeitos dela, porque Deus é a causa da nossa volição; ou porque alguém transmite ao outro sua vontade, como quando alguém transmite a sua afeição a alguém pela palavra. Por isso, como muitas coisas dependem da simples vontade de Deus, como, em parte, se depreende do que foi dito acima (l. I, c. LXXXI), e ainda será adiante mais esclarecido (cc. LXIVss), o nosso intelecto, embora veja a substância de Deus, contudo não conhece todas as coisas que Deus vê pela sua substância.

5. No entanto, poderia alguém objetar que a substância de Deus excede tudo quanto Deus possa fazer, conhecer, ou querer fora de si mesmo e, por isso, se o intelecto criado vê a substância de Deus, é muito mais possível que conheça tudo quanto Deus conhece, quer ou pode fora de si.

Porém, vendo-se com mais atenção, não é o mesmo, uma coisa ser conhecida em si mesma e ser conhecida em sua causa. Com efeito, algumas coisas são conhecidas facilmente em si mesmas, mas não o são, todavia, em suas causas. É verdade que conhecer a substância divina é mais do que conhecer quanto esteja fora dela e que se conhece em si mesmo. Contudo, é conhecimento mais perfeito conhecer a substância divina, vendo-se nela os efeitos, do que conhecê-la sem que estes efeitos sejam vistos nela. Pode-se, ainda, ver a substância divina sem a compreensão da mesma. Porém, conhecer todas as coisas que por ela possam ser conhecidas, tal não pode acontecer sem que ela seja compreendida, como se depreende do exposto.

ad substantiae intellectum pervenire; propter quod hoc non habet locum in mathematicis, sed in naturalibus tantum. Quicquid igitur est in re quod non potest cognosci per cognitionem substantiae eius, oportet esse intellectui ignotum. Quid autem velit aliquis volens, non potest cognosci per cognitionem substantiae ipsius: nam voluntas non tendit in sua volita omnino naturaliter; propter quod voluntas et natura duo principia activa ponuntur. Non potest igitur aliquis intellectus cognoscere quid volens velit, nisi forte per aliquos effectus, sicut, cum videmus aliquem voluntarie operantem, scimus quid voluerit; aut per causam, sicut Deus voluntates nostras sicut et alios suos effectus, cognoscit per hoc quod est nobis causa volendi; aut per hoc quod aliquis alteri suam voluntatem insinuat, ut cum aliquis loquendo suum affectum exprimit. Cum igitur multa ex simplici Dei voluntate dependeant, ut partim ex superioribus (*lib.* I, cap. 81) patet, et adhuc erit amplius manifestum (cf. capp. 64 sqq.); intellectus creatus, etsi Dei substantiam videat, non tamen omnia cognoscit quae Deus per suam substantiam videt.

2329. — Potest autem ALIQUIS contra praedicta obiicere quod Dei substantia maius est aliquid quam omnia quae ipse facere, vel intelligere, vel velle potest, praeter seipsum: unde, si intellectus creatus Dei substantiam videre potest, multo magis possibile est quod omnia cognoscat quae Deus, praeter seipsum, vel intelligit, vel vult, vel facere potest.

2330. — Sed, si diligenter consideretur non est eiusdem rationis aliquid cognosci in seipso, et in sua causa: quaedam enim in seipsis de facili cognoscibilia sunt quae tamen in suis causis non de facili cognoscuntur. Verum est igitur quod maius est intelligere divinam substantiam quam quicquid est aliud praeter ipsam, quod in seipso cognosci potest. Perfectioris tamen cognitionis est cognoscere divinam substantiam et in ea eius effectus videre, quam cognoscere divinam substantiam sine hoc quod effectus videantur in ipsa. Et hoc quidem quod divina substantia videatur, absque comprehensione ipsius fieri potest. Quod autem omnia quae per ipsam intelligi possunt, cognoscantur, hoc absque ipsius comprehensione non potest accidere, ut ex praedictis patet.

CAPÍTULO LVII
QUALQUER INTELECTO, SEJA DO GRAU QUE FOR, PODE PARTICIPAR DA VISÃO DIVINA

1. Como para a visão da substância divina o intelecto criado é elevado por uma certa luz sobrenatural, como se depreende do exposto (c. LIII), não há intelecto

CAP. LVII. - QUOD OMNIS INTELLECTUS, CUIUSCUMQUE GRADUS, PARTICEPS ESSE POTEST DIVINAE VISIONIS.

LOCI CONGR. - IV *Sent.* dist. 49, q. 2, a. 1 (= *Suppl.* q. 92, a. 1); *ibid.* a. 6 ad 7; *Nom.* IV, lect. 4 (331); *Verit.* q. 8, a. 1; I, q. 12, a. 1; a. 4 ad 3; II-II, q. 2, a. 3.

2331. — CUM autem ad visionem divinae substantiae intellectus creatus quodam supernaturali lumine sublimetur, ut patet ex dictis (cap. 53), non est aliquis intellectus creatus

ita secundum suam naturam infimus, qui non ad hanc visionem possit elevari.

2332. — Ostensum enim est (ibid.) quod lumen illud non potest esse alicui creaturae connaturale, sed omnem creatam naturam excedit secundum virtutem. Quod autem fit virtute supernaturali, non impeditur propter naturae diversitatem, cum divina virtus sit infinita: unde in sanatione infirmi quae fit miraculose, non differt utrum aliquis multum vel parum infirmetur. Diversus ergo gradus naturae intellectualis non impedit quin infimum in tali natura ad illam visionem perduci possit praedicto lumine.

2333. — Adhuc. Distantia intellectus secundum ordinem naturae supremi ad Deum est infinita in perfectione et bonitate. Eius autem distantia ad intellectum infimum est finita: finiti enim ad finitum non potest esse infinita distantia. Distantia igitur quae est inter infimum intellectum creatum et supremum, est quasi nihil in comparatione ad illam distantiam quae est inter supremum intellectum creatum et Deum. Quod autem est quasi nihil, non potest variationem sensibilem facere: sicut distantia quae est inter centrum terrae et visum, est quasi nihil in comparatione ad distantiam quae est inter visum nostrum et octavam sphaeram, ad quam tota terra comparata obtinet locum puncti; et propter hoc nulla sensibilis variatio fit per hoc quod astrologi in suis demonstrationibus utuntur visu nostro quasi centro terrae. Nihil ergo differt quicumque intellectus sit qui ad Dei visionem per lumen praedictum elevetur, utrum summus, vel infimus, vel medius.

2334. — Item. Supra (cap. 50) probatum est quod omnis intellectus naturaliter desiderat divinae substantiae visionem. Naturale autem desiderium non potest esse inane. Quilibet igitur intellectus creatus potest pervenire ad divinae substantiae visionem, non impediente inferioritate naturae.

2335. — Hinc est quod MATTH. 22, 30, Dominus hominibus repromittit gloriam angelorum: *Erunt*, inquit, de hominibus loquens, *sicut angeli Dei in caelo*. Et *Apoc.* 20, eadem *mensura hominis* et *angeli* esse perhibetur. Propter quod et fere ubique in Sacra Scriptura angeli in forma hominum describuntur: vel in toto, sicut patet de angelis qui apparuerunt Abrahae in similitudine virorum, *Gen.* 18, 2; vel in parte, sicut patet de animalibus, EZECH. 1, 8, de quibus dicitur quod *manus hominis* erant *sub pennis eorum*.

2336. — Per hoc autem excluditur error QUORUNDAM qui dicebant quod anima humana, quantumcumque elevetur, non potest ad aequalitatem superiorum intellectuum pervenire.

criado de tal modo inferior, quanto à sua natureza, que não possa ser elevado a essa visão.

Com efeito, foi acima demonstrado (ibid.), que aquela luz não pode ser conatural a criatura alguma, e que ela excede a virtude de toda natureza criada. Ora, o que é feito por virtude sobrenatural, não é impedido pela diversidade que há na natureza, porque a virtude divina é infinita, como se vê, por exemplo, na cura miraculosa do doente, pois não há diferença entre estar muito ou pouco doente. Logo, a diversidade de graus da natureza intelectual não impede que o ínfimo, em determinada natureza, possa, mediante aquela luz, ser elevado àquela visão.

2. Além disso, na ordem natural, é infinita em perfeição e bondade a distância existente entre o intelecto criado supremo e Deus. Mas a distância entre aquele intelecto e o mais inferior de todos os intelectos é finita, porque não pode ser infinita a distância existente entre coisas finitas. Por isso, a distância existente entre o ínfimo intelecto criado e o supremo é quase nenhuma, em comparação com a que há entre este e Deus. O que é quase nada não pode apresentar diferença sensível; assim, por exemplo, a distância entre o centro da terra e a nossa vista é quase nenhuma, comparada com a distância entre nossa vista e a oitava esfera (celeste), pois, para esta, a terra mostra-se como um ponto. Por conseguinte, não havendo diferença alguma sensível, os astrônomos, nas suas demonstrações, tomam a vista como sendo o centro da terra. Logo, para que um intelecto seja elevado à visão de Deus pela luz acima citada, não se considera se é supremo, médio ou ínfimo.

3. Além disso, acima (c. L) provou-se que o intelecto naturalmente deseja chegar à visão da substância divina. Ora, o desejo natural não pode ser em vão. Por conseguinte, qualquer intelecto criado pode chegar à visão da substância divina sem se levar em consideração o grau de inferioridade natural.

4. Daí, ter o Senhor prometido aos homens a glória dos anjos, conforme se lê: *Serão como anjos de Deus no céu* (Mt 22, 30). No Apocalipse se oferece *a mesma medida aos homens e ao anjo* (Ap 21, 17). Por esse motivo, quase sempre, na Escritura, os anjos serão descritos em forma humana, ou total, como aconteceu com os anjos que apareceram a Abraão em semelhança de homens (Gn 18, 2); ou parcial, como nos animais da visão de Ezequiel (Ez 1, 8), dos quais foi dito terem mãos de homens debaixo das penas.

5. Pelo exposto é refutado o erro de alguns que diziam que a alma humana, por mais elevada que estivesse, não alcançaria o nível dos intelectos superiores.

CAPÍTULO LVIII
UM PODE VER A DEUS MAIS PERFEITAMENTE QUE O OUTRO

1. Sendo que o modo de operação segue a forma, que é o princípio da operação, e o princípio da visão, pela qual o intelecto criado vê a substância divina, é a supracitada luz, como se depreende do que foi acima dito (c. LIII), é preciso que o modo da visão divina seja segundo o modo daquela luz. Ora, é possível haver diversos graus de participação daquela luz, sendo um mais bem iluminado por ela do que outro. Por isso, é possível que um dos que participam da visão de Deus veja mais perfeitamente que outro, embora ambos vejam a substância de Deus.

2. Além disso, em todo gênero há algo supremo que excede os demais. Há, também, graduação de mais e menos, segundo maior ou menor proximidade ou distância daquele supremo, como, por exemplo, as coisas são mais ou menos quentes segundo estão mais ou menos próximas do fogo, que tem o calor máximo. Ora, Deus vê perfeitamente a sua substância, até porque só Deus mesmo a compreende, como acima foi demonstrado (c. LV). Logo, um vidente vê em Deus a substância divina mais ou menos que outro, segundo está mais ou menos próximo de Deus.

3. Além disso, a luz da glória eleva para a visão divina porque assemelha-se, de certo modo, ao intelecto divino, como já foi acima dito (c. LIII). Ora, acontece que uma coisa assemelha-se a Deus, mais ou menos. Logo, é possível que alguém mais perfeita ou menos perfeitamente veja a substância divina.

4. Além disso, como proporcionalmente o fim corresponde às coisas que para ele se dirigem, como algumas o fazem diversamente, também dele participam diversamente. Ora, a visão da substância divina é o fim último de qualquer substância intelectual, como se depreende do que foi dito (c. L). Mas as substâncias espirituais não se dispõem igualmente para o fim, pois algumas são de maior virtude, outras, de menor, e a virtude é o caminho para a felicidade. Logo, deve haver diversidade na visão divina, de modo que uns mais, outros menos perfeitamente vejam a substância divina.

5. Daí o Senhor ter falado, a respeito desta diferença de felicidade, o seguinte: *Há, na casa do meu pai, muitas moradas* (Jo 14, 2).

6. Pelo exposto, ficam refutados os erros de alguns que dizem serem todos os prêmios iguais.

Ora, assim como segundo o modo de visão são os diversos graus da glória dos bem-aventurados, também segundo o que é visto é a mesma glória, pois a felicidade de cada um consiste na visão da substância de Deus, como se provou. Logo, a mesma coisa faz a todos bem-aventurados, não obstante nem todos recebem dela uma bem-aventurança igual.

7. Por isso, o que se disse não se opõe ao que o Senhor ensina no Evangelho (Mt 20, 10), onde se lê que todos os que trabalharam na vinha, embora não igual-

CAP. LVIII. - QUOD UNUS ALIO PERFECTIUS DEUM VIDERE POTEST.

LOCI CONGR. - IV *Sent.* dist. 49, q. 1, a. 4, q.la 2; *ibid.* q.la 3 (= *Suppl.* q. 93, a. 2); *ibid.* q.la 4 (= *ibid.* a. 3); *ibid.* q. 2, a. 4; I, q. 12, a. 6; q. 62, a. 9; I-II, q. 5, a. 2; *Ioan.* XIV, lect. 1 (1854-1855).

2337. — QUIA vero modus operationis consequitur formam quae est operationis principium; visionis autem qua intellectus creatus divinam substantiam videt, principium quoddam est lumen praedictum, ut ex dictis (cap. 53) patet: necesse est quod secundum modum huius luminis sit modus divinae visionis. Possibile est autem huius luminis diversos esse participationis gradus, ita quod unus eo perfectius illustretur quam alius. Possibile igitur est quod unus Deum videntium eum perfectius alio videat, quamvis uterque videat eius substantiam.

2338. — Adhuc. In quocumque genere est aliquod summum, quod excedit alia, est etiam invenire magis et minus, secundum maiorem propinquitatem vel distantiam ab ipso: sicut aliqua sunt magis et minus calida secundum quod magis vel minus appropinquant ad ignem, qui est summe calidus. Deus autem suam substantiam perfectissime videt, utpote qui solus eam comprehendit, ut supra (cap. 55) ostensum est. Igitur et eum videntium unus alio magis vel minus substantiam eius videt, secundum quod magis vel minus ei appropinquat.

2339. — Amplius. Lumen gloriae ex hoc ad divinam visionem elevat, quod est quaedam similitudo intellectus divini, sicut iam (cap. 53) dictum est. Contingit autem aliquid magis vel minus assimilari Deo. Possibile est igitur aliquem perfectius vel minus perfecte divinam substantiam videre.

2340. — Item. Cum finis proportionaliter respondeat his quae sunt ad finem, oportet quod sicut aliqua diversimode praeparantur ad finem, ita diversimode participent finem. Visio autem divinae substantiae est ultimus finis cuiuslibet intellectualis substantiae, ut ex dictis (cap. 50) patet. Intellectuales autem substantiae non omnes aequaliter praeparantur ad finem: quaedam enim sunt maioris virtutis, et quaedam minoris; virtus autem est via ad felicitatem. Oportet igitur quod in visione divina sit diversitas, quod quidam perfectius, quidam minus perfecte divinam substantiam videant.

2341. — Hinc est quod, ad hanc felicitatis differentiam designandam, Dominus dicit, Io. 14, 2: *In domo Patris mei mansiones multae sunt.*

2342. — Per hoc autem excluditur error QUORUNDAM qui dicunt omnia praemia esse aequalia.

2343. — Sicut autem ex modo visionis apparet diversus gradus gloriae in Beatis, ita ex eo quod videtur apparet gloria eadem: nam cuiuslibet felicitas ex hoc est quod Dei substantiam videt, ut probatum est. Idem ergo est quod omnes Beatos facit: non tamen ab eo omnes aequaliter beatitudinem capiunt.

2344. — Unde praedictis non obviat quod Dominus, MATTH. 20, 10 omnibus laborantibus in vinea, licet non aequaliter laborave-

rint, idem tamen praemium redditum docet, scilicet *denarium:* quia idem est quod omnibus datur in praemium ad videndum et fruendum, scilicet Deus.

2345. — In quo etiam considerandum est quod quodammodo contrarius est ordo corporalium et spiritualium motuum. Omnium enim corporalium motuum est idem numero primum subiectum, fines vero diversi. Spiritualium vero motuum, scilicet intellectualium apprehensionum et voluntatum, sunt quidem diversa subiecta prima, finis vero numero idem.

mente, receberam a mesma recompensa, o denário, porque também a mesma coisa é dada por prêmio a todos, para a verem e para gozarem dela, a saber, Deus.

8. Deve-se ver também nisto que a ordem dos movimentos espirituais é, de certo modo, contrária à dos movimentos corpóreos. Pois, de fato, o primeiro sujeito de todos os movimentos corpóreos é o mesmo numericamente, ao passo que os fins são diversos. Nos movimentos espirituais, a saber, das intelecções e volições, os sujeitos primeiros são diversos, mas o fim é numericamente um só.

CAP. LIX. - Quomodo videntes divinam substantiam omnia videant

Loci congr. - IV *Sent.* dist. 49, q. 2, a. 5 (= *Suppl.* q. 92, a. 3); *Verit.* q. 8, a. 4; I, q. 12, a. 8.

2346. — Quia vero visio divinae substantiae est ultimus finis cuiuslibet intellectualis substantiae, ut patet ex dictis (cap. 50); omnis autem res cum pervenerit ad ultimum finem, quiescit appetitus eius naturalis: oportet quod appetitus naturalis substantiae intellectualis divinam substantiam videntis omnino quiescat. Est autem appetitus naturalis intellectus ut cognoscat omnium rerum genera et species et virtutes, et totum ordinem universi: quod demonstrat humanum studium circa singula praedictorum. Quilibet igitur divinam substantiam videntium cognoscet omnia supradicta.

2347. — Amplius. In hoc intellectus et sensus differt, ut patet in III *de Anima*, quod sensus ab excellentibus sensibilibus corrumpitur vel debilitatur, ut postmodum minora sensibilia percipere non possit: intellectus autem, quia non corrumpitur nec impeditur a suo obiecto, sed solum perficitur, postquam intellexit maius intelligibile, non minus poterit alia intelligibilia intelligere, sed magis. Summum autem in genere intelligibilium est divina substantia. Intellectus igitur qui per lumen divinum elevatur ad videndam Dei substantiam, multo magis eodem lumine perficitur ad omnia alia intelligenda quae sunt in rerum natura.

2348. — Adhuc. Esse intelligibile non est minoris ambitus quam esse naturale, sed forte maioris: intellectus enim natus est omnia quae sunt in rerum natura intelligere, et quaedam intelligit quae non habent esse naturale, sicut negationes et privationes. Quaecumque igitur requiruntur ad perfectionem esse naturalis, requiruntur ad perfectionem esse intelligibilis, vel etiam plura. Perfectio autem esse intelligibilis est cum intellectus ad suum ultimum finem pervenerit: sicut perfectio esse naturalis in ipsa rerum institutione consistit. Omnia igitur quae Deus ad perfectionem universi produxit, intellectui se videnti manifestat.

2349. — Item. Quamvis videntium Deum unus alio perfectius eum videat, ut ostensum est (cap. praec.), quilibet tamen ita perfecte eum videt quod impletur tota capacitas naturalis: quinimmo ipsa visio omnem capaci-

CAPÍTULO LIX
COMO OS QUE VÊEM A SUBSTÂNCIA DIVINA VÊEM TODAS AS COISAS

1. A visão da substância divina é o fim último de qualquer substância intelectual, como se depreende do que foi dito (c. L), e todas as coisas ao chegarem ao fim último têm o seu apetite natural saciado. É necessário, pois, que o apetite natural da substância intelectual que vê a Deus, fique totalmente saciado. Ora, é próprio do apetite natural do intelecto conhecer os gêneros, as espécies e as potências de todas as coisas, bem como toda a ordem universal. O esforço do homem para conhecê-las todas, confirma essa afirmação. Logo, qualquer um dos homens que vêem a substância divina conhece todas as coisas.

2. Além disso, o intelecto e o sentido diferenciam-se, conforme o Filósofo (III Sobre a Alma 4, 429a; Cmt 7, 687 s), porque este se corrompe pela presença dos objetos sensíveis excessivos e, após, nem pode perceber as coisas sensíveis mais fracas. O intelecto, porém, não se corrompe, nem é impedido pelo seu objeto, que sempre o aperfeiçoa, e por isso após ter conhecido o máximo inteligível, não somente pode conhecer os demais inteligíveis, como, até, conhecê-los melhor. Ora, o que há de supremo entre os objetos inteligíveis é a substância divina. Logo, o intelecto que, pela luz divina, é elevado à visão da substância de Deus é muito mais aperfeiçoado por esta luz para conhecer os demais inteligíveis da natureza.

3. Além disso, a amplitude do ser inteligível não é menor que a do ser natural e, talvez, até maior, porque o intelecto tem por natureza conhecer tudo que há no universo, e até conhece coisas que não possuem o ser natural, como as negações e as privações. Por conseguinte, tudo que é exigido para a perfeição do ser natural, o é também para a perfeição do ser inteligível, e ainda mais. Ora, dá-se a perfeição do ser inteligível quando o intelecto chega ao fim último, como também a perfeição do ser natural consiste na produção das coisas. Logo, Deus manifesta ao intelecto que o vê tudo quanto produziu para perfeição do universo.

4. Além disso, embora, dos que vêem a Deus, um vê a Deus mais perfeitamente que o outro, como foi demonstrado (c. prec.), contudo, quem quer que veja a Deus tão perfeitamente tem a sua capacidade natural sa-

tisfeita. Ainda mais: essa visão lhe excede toda a capacidade natural, como também foi demonstrado (c. prec.). É necessário pois que aquele que contempla a substância divina conheça nessa mesma substância tudo aquilo que é abrangido por sua capacidade natural. Ora, a capacidade natural de qualquer intelecto estende-se ao conhecimento de todos os gêneros e espécies de toda ordem natural. Logo, quem vê a Deus conhecerá todas essas coisas na substância divina.

5. Daí ter o Senhor respondido a Moisés que lhe pedira a visão da substância divina: *Mostra-te-ei todo o bem* (Ex 33, 19). E Gregório diz: *O que há de desconhecido para os que conhecem aquele que tudo conhece*? (IV Diálogos 33; PL 77, 376B).

6. Considerando-se atentamente o que foi exposto, sabe-se que os que vêem a substância divina, de certo modo, vêem todas as coisas e, de certo modo, não.

Com efeito, se por todas as coisas se entendem as que pertencem à perfeição do universo, pelo que foi dito ficou claro que os que vêem a substância divina vêem todas as coisas, como os argumentos induzidos demonstram. Pois, sendo o intelecto de certo modo todas as coisas (III Sobre a Alma 5, 430a; Cmt 10, 728), tudo que pertence à perfeição da natureza pertence também à perfeição do ser inteligível. Por esse motivo, segundo Agostinho (II Sobre o Gênesis Literalmente 8; PL 34, 269s), tudo que foi feito pelo verbo de Deus, para subsistir na natureza própria, era também feito nas inteligências angélicas, para ser compreendido pelos anjos. Quanto porém, à perfeição do ser natural, pertencem às naturezas específicas, com suas propriedades e potências, pois a inclinação da natureza é para as naturezas específicas, e os indivíduos são para a espécie. É próprio, pois, da perfeição da substância intelectual conhecer a natureza de todas as espécies, as potências e os acidentes próprios. Isso será conseguido na beatitude final, pela visão da essência divina. No entanto, pelo conhecimento das espécies naturais, são também conhecidos, pelos que vêem a Deus, os indivíduos colocados sob elas, como se depreende do que foi dito acima a respeito do conhecimento de Deus e dos anjos (l. I, c. LXIX, l. II, cc. XCVIss.).

7. Porém, se por todas as coisas se entende tudo aquilo que Deus conhece, ao ver a sua própria essência, nenhum intelecto criado vê todas as coisas na substância divina, como acima foi demonstrado (c. LVI). Isso pode ser considerado sob diversos aspectos.

Primeiro, quanto ao que pode Deus fazer, mas não fez e jamais fará. Tudo isso não pode ser conhecido sem a compreensão da potência divina, o que é impossível a um intelecto criado, como foi acima demonstrado (c. LV). Daí afirmar Jó: *Crês tu poder abranger Deus, e atingir o onipotente na sua perfeição? Ora, ele está mais alto do que os céus! Que farás? Ele é mais profundo que o abismo! Que entenderás? Ele é mais extenso que a terra e mais amplo que o mar!* (Jó 11, 7-9). Essas coisas, no entanto, não são ditas como se Deus tivesse grandeza quantitativa, mas porque sua potência não fica limitada pelas coisas que parecem grandes, como se não pudesse fazer outras ainda maiores.

tatem naturalem excedit, ut ostensum est (cap. 52). Oportet igitur quod quilibet videns divinam substantiam in ipsa substantia divina cognoscat omnia ad quae se extendit sua capacitas naturalis. Capacitas autem naturalis cuiuslibet intellectus se extendit ad cognoscenda omnia genera et species et ordinem rerum. Haec igitur quilibet Deum videntium in divina substantia cognoscet.

2350. — *a*) Hinc est quod Dominus Moysi petenti divinae substantiae visionem respondet, *Exod.* 33, 19: *Ego ostendam tibi omne bonum.*

b) Et GREGORIUS dicit: *Quid est quod nesciant qui scientem omnia sciunt?*

2351. — Si autem praemissa diligenter considerentur, patet quod quodam modo videntes divinam substantiam omnia vident, quodam vero modo non.

a) Si enim per *omnia* illa intelligantur quae ad universi perfectionem pertinent, manifestum est ex dictis quod videntes divinam substantiam omnia vident, ut rationes modo inductae ostendunt. Cum enim intellectus sit quodammodo omnia, quaecumque ad perfectionem naturae pertinent, omnia etiam pertinent ad perfectionem esse intelligibilis: propter quod, secundum AUGUSTINUM, *super Gen. ad litt.*, quaecumque facta sunt per Dei Verbum ut in propria natura subsisterent, fiebant etiam in intelligentia angelica ut ab angelis intelligerentur. De perfectione autem naturalis esse sunt naturae specierum, et earum proprietates et virtutes: ad naturas enim specierum intentio naturae fertur; individua enim sunt propter speciem. Pertinet igitur ad perfectionem intellectualis substantiae ut omnium specierum naturas et virtutes et propria accidentia cognoscat. Hoc igitur in finali beatitudine consequetur per divinae essentiae visionem. — Per cognitionem autem naturalium specierum, et individua sub speciebus huiusmodi existentia cognoscuntur ab intellectu Deum vidente, ut ex his quae dicta sunt supra (*lib.* I, cap. 69; *lib.* II, capp. 96 sqq.) de cognitione Dei et angelorum, potest esse manifestum.

b) Si vero per *omnia* intelligantur omnia quae Deus, suam essentiam videndo, cognoscit, nullus intellectus creatus omnia in Dei substantia videt, ut superius (cap. 56) est ostensum.

2352. — Hoc autem considerari potest quantum ad plura.

a) Primo, quantum ad ea quae Deus facere potest, sed nec fecit nec facturus est unquam. Omnia enim huiusmodi cognosci non possunt nisi eius virtus comprehenderetur: quod non est possibile alicui intellectui creato, ut supra (cap. 55) ostensum est. Hinc est quod IOB 11 dicitur: 7 *Forsitan vestigia Dei comprehendes, et Omnipotentem usque ad perfectum reperies?* 8 *Excelsior caelo est, et quid facies? Profundior inferno, et unde cognosces?* 9 *Longior terra mensura eius, et latior mari.* Non enim haec dicuntur quasi dimensionibus quantitatis Deus sit magnus: sed quia eius virtus non limitatur ad omnia quae magna esse videntur, quin possit etiam maiora facere.

b) Secundo, quantum ad rationes rerum factarum: quas omnes cognoscere non potest intellectus nisi divinam bonitatem comprehendat. Ratio enim cuiuslibet rei factae sumitur ex fine quem faciens intendit. Finis autem omnium a Deo factorum divina bonitas est. Ratio igitur rerum factarum est ut divina bonitas diffundatur in rebus. Sic igitur aliquis omnes rationes rerum creatarum cognosceret, si cognosceret omnia bona quae in rebus creatis, secundum ordinem divinae sapientiae, provenire possunt. Quod esset divinam bonitatem et sapientiam comprehendere: quod nullus intellectus creatus potest. Hinc est quod dicitur *Eccle.* 8, 17: *Intellexi quod omnium operum Dei* non *possit homo invenire rationem.*

c) Tertio, quantum ad ea quae ex sola Dei voluntate dependent: sicut praedestinatio, electio et iustificatio, et alia huiusmodi quae ad sanctificationem pertinent creaturae. Hinc est quod dicitur I *Cor.* 2, 11: *Quae sunt hominis* nemo novit *nisi spiritus hominis, qui in ipso est. Ita et quae sunt Dei nemo* novit *nisi Spiritus Dei.*

Segundo, quanto às razões das coisas que são feitas. Não pode o intelecto criado conhecer a todos sem também compreender a bondade divina. Ora, a natureza de qualquer coisa feita resulta do fim que o produtor tem em vista. O fim das coisas produzidas por Deus é a bondade divina. Por isso, a razão das coisas feitas consiste na difusão da bondade divina nas coisas. Por conseguinte, conhecerá alguém as razões das coisas criadas, se conhecer todos os bens que a elas advenham, segundo a ordenação da sabedoria divina. Isto já será compreender a bondade e a sabedoria divina, o que é impossível a um intelecto criado. Daí dizer a Escritura Sagrada: *Saiba que não pode o homem conhecer a razão de todas as obras de Deus* (Ecl 8, 17).

Terceiro, quanto às coisas que dependem só da vontade de Deus, isto é, a predestinação, a eleição, a justificação, e coisas semelhantes, que pertencem à santificação da criatura. Daí dizer o Apóstolo: *O que é do homem, ninguém conhece senão o espírito do homem que nele habita. O que é de Deus, ninguém conhece senão o espírito de Deus* (1 Cor 2, 11).

CAP. LX. - QUOD VIDENTES DEUM OMNIA SIMUL VIDENT IN IPSO.

LOCI CONGR. - II *Sent.* dist. 3, q. 3, a. 4; III, dist. 14, a. 2, q.la 4; *Verit.* q. 8, a. 14; *Quodlib.* VII, q. 1, a. 2; I, q. 12, a. 10; q. 58, a. 2.

2353. — CUM autem ostensum sit (cap. praec.) quod intellectus creatus, divinam substantiam videns, in ipsa Dei substantia omnes species rerum intelligat; quaecumque autem una specie videntur, oportet simul et una visione videri, cum visio principio visionis respondeat: necesse est ut intellectus qui divinam substantiam videt, non successive, sed simul omnia contempletur.

2354. — Item. Summa et perfecta felicitas intellectualis naturae in Dei visione consistit, ut supra (cap. 50) ostensum est. Felicitas autem non est secundum habitum, sed secundum actum: cum sit ultima perfectio et ultimus finis. Ea igitur quae videntur per visionem divinae substantiae, qua beati sumus, omnia secundum actum videntur. Non ergo unum prius et aliud posterius.

2355. — Adhuc. Unaquaeque res, cum pervenerit ad suum ultimum finem, quiescit: cum omnis motus sit ad acquirendum finem. Ultimus autem finis intellectus est visio divinae substantiae, ut supra (l. c.) ostensum est. Intellectus igitur divinam substantiam videns non movetur de uno intelligibili in aliud. Omnia igitur quae per hanc visionem cognoscit, simul actu considerat.

2356. — Amplius. In divina substantia intellectus omnes rerum species cognoscit, ut ex dictis (cap. praec.) patet. Quorundam autem generum sunt species infinitae: sicut numerorum, figurarum et proportionum. Intellectus igitur in divina substantia videt infinita. Non autem omnia ea videre posset nisi simul videret: quia infinita non est tran-

CAPÍTULO LX
OS QUE VÊEM A DEUS, EM DEUS VÊEM SIMULTANEAMENTE TODAS AS COISAS

1. Tendo sido demonstrado (c. prec.), que o intelecto criado que vê a essência divina, conhece na própria substância de Deus as espécies de todas as coisas, resulta que tais coisas vistas por uma só espécie são necessariamente vistas numa só visão. Isso porque a visão corresponde ao princípio da visão. Também é necessário que o intelecto que vê a substância divina comtemple nela todas as coisas, não sucessiva, mas simultaneamente.

2. Além disso, foi demonstrado acima (c. L), que a máxima perfeição da felicidade da natureza intelectual consiste na visão de Deus. Ora, a felicidade não segue o hábito, mas o ato, visto ser ela a perfeição última e o fim último. Por isso, o que é visto mediante a visão da substância divina, pela qual somos beatificados, é visto segundo o ato. Logo, não vemos uma coisa antes e outra depois.

3. Além disso, toda coisa que atingiu o seu fim último fica saciada, porque todo movimento naturalmente é para o fim. Ora, o fim último do intelecto é a visão da substância divina, como foi demonstrado (loc. cit.). Por isso, o intelecto que vê a substância divina não se move de um inteligível para outro. Logo, tudo que é conhecido nesta visão é contemplado em ato simultâneo.

4. Além disso, como se depreende do que foi dito (c. prec.), o intelecto conhece na substância divina as espécies das coisas. Mas há gêneros cujas espécies são infinitas como nos números, nas figuras e nas proporções. Logo, o intelecto que vê na substância divina, vê coisas infinitas, e não poderá vê-las todas senão simultaneamente, porque não se pode ir além do infinito. Logo, é

necessário que o intelecto que vê todas as coisas em Deus, as veja simultaneamente.

5. Daí a afirmação de Agostinho: *Não serão então volúveis os nossos pensamentos, indo e vindo de uns para outros, mas veremos toda a nossa ciência num só olhar* (XV Sobre a Trindade 16; PL 42, 1079).

sire. Oportet igitur quod omnia quae intellectus in divina substantia videt, simul videat.

2357. — Hinc est quod dicit AUGUSTINUS, in XV *de Trin.*: *Non erunt tunc volubiles nostrae cogitationes, ab aliis in alia euntes et redeuntes: sed omnem scientiam nostram uno simul conspectu videbimus.*

CAPÍTULO LXI
PELA VISÃO DE DEUS PARTICIPA-SE DA VIDA ETERNA

1. Depreende-se do exposto que, pela mencionada visão, o intelecto criado torna-se participante da vida eterna.

Com efeito, a eternidade é diferente do tempo, porque o tempo tem o ser em certa sucessão, e a eternidade tem o ser todo simultâneo (Boécio. V Consolação, Prosa 6; PL 63, 858s). Já foi dito acima (c. prec.), que na mencionada visão não há sucessão alguma, mas que tudo, que por meio dela é visto, o é simultaneamente num só olhar. Por conseguinte, essa visão se perfaz por uma certa participação da eternidade. Ora, essa visão é um certo modo de vida, porque a operação do intelecto é um certo modo de vida (IX Ética 9, 1170a; Cmt 11, 1902). Logo, por meio dessa visão o intelecto participa da vida eterna.

2. Além disso, o ato especifica-se pelo objeto. Ora, o objeto daquela visão é a substância divina em si mesma, não segundo alguma semelhança criada, segundo foi acima demonstrado. E ainda, o ser da substância divina é eterno, ou, antes, é a própria eternidade. Logo, aquela visão participa também da eternidade.

3. Além disso, se alguma ação é temporal, o será ou por causa do princípio da ação, como são temporais as ações das coisas materiais; ou por causa do termo da operação, como são as operações das coisas espirituais, superiores ao tempo e que se exercem nas coisas sujeitas ao tempo. Ora, a mencionada visão não é temporal da parte do objeto visto, pois este é a substância eterna, nem da parte do meio pelo qual vemos, que também é a substância eterna; nem da parte de quem vê, que é o intelecto, cujo ser não está sujeito ao tempo, por ser incorruptível, como acima foi provado (l. II, cc. LV e LXXIX). Logo, aquela visão é segundo a participação da eternidade, que transcende totalmente o tempo.

4. Além disso, a alma inteligível é criada *no limite da eternidade e do tempo*, como se lê na obra "Sobre as Causas" o que também se depreende do que foi dito acima (l. II, c. LXVIII). Com efeito, ela é a última na ordem intelectiva, tendo, no entanto, a sua substância elevada acima da matéria corpórea, e não dependendo dela. No obstante, a sua operação é temporal, porque ela está unida às coisas inferiores temporais. E também ela participa da eternidade, pela sua operação, pela qual se une às coisas superiores intemporais. Ora, assim é o

CAP. LXI. - QUOD PER VISIONEM DEI ALIQUIS FIT PARTICEPS VITAE AETERNAE.

LOCI CONGR. - I *Sent.* dist. 8, q. 2, a. 2; IV, dist. 49, q. 1, a. 2, q.la 3; *Nom.* VI, lect. 1 (683-684); lect. 2 (689-690); I, q. 10, a. 3; *Ioan.* III, lect. 1 (432-434); XVII, lect. 1 (2186); *Symb.* art. 12 (1011); *Comp.* II, cap. 9 (589).

2358. — Ex hoc autem apparet quod per visionem praedictam intellectus creatus vitae aeternae fit particeps.

2359. — In hoc enim aeternitas a tempore differt, quod tempus in quadam successione habet esse, aeternitatis vero esse est totum simul. Iam autem ostensum est (cap. praec.) quod in praedicta visione non est aliqua successio, sed omnia quae per illam videntur, simul et uno intuitu videntur. Illa ergo visio in quadam aeternitatis participatione perficitur. Est autem illa visio quaedam vita: actio enim intellectus est vita quaedam. Fit ergo per illam visionem intellectus creatus vitae aeternae particeps.

2360. — Item. Per obiecta actus specificantur. Obiectum autem visionis praedictae est divina substantia secundum seipsam, non secundum aliquam eius similitudinem creatam, ut supra (cap. 50) ostensum est. Esse autem divinae substantiae in aeternitate est, vel magis est ipsa aeternitas. Ergo et visio praedicta in participatione aeternitatis est.

2361. — Adhuc. Si aliqua actio sit in tempore, hoc erit vel propter principium actionis, quod est in tempore, sicut actiones rerum naturalium sunt temporales: vel propter operationis terminum, sicut substantiarum spiritualium, quae sunt supra tempus, quas exercent in res tempori subditas. Visio autem praedicta non est in tempore ex parte eius quod videtur: cum hoc sit substantia aeterna. Neque ex parte eius quo videtur: quod etiam est substantia aeterna. Neque etiam ex parte videntis, quod est intellectus, cuius esse non subiacet tempori: cum sit incorruptibile, ut supra (*lib.* II, capp. 55, 79) probatum est. Est igitur visio illa secundum aeternitatis participationem, utpote omnino transcendens tempus.

2362. — Amplius. Anima intellectiva est creata *in confinio aeternitatis et temporis*, ut in libro *de Causis* dicitur, et ex praemissis (*lib.* II, cap. 68) potest esse manifestum: quia est ultima in ordine intellectuum, et tamen eius substantia est elevata supra materiam corporalem, non dependens ab ipsa. Sed actio eius secundum quam coniungitur inferioribus, quae sunt in tempore, est temporalis. Ergo actio eius secundum quam coniungitur superioribus, quae sunt supra tempus, aeternitatem participat. Talis autem est ma-

xime visio qua divinam substantiam videt. Ergo per huiusmodi visionem fit in participatione aeternitatis: et, eadem ratione, quicumque alius intellectus creatus Deum videt.

2363. — Hinc est quod Dominus dicit, Io. 17, 3: *Haec est vita aeterna, ut cognoscant te, verum Deum* unum.

mais alto grau da visão da substância divina. Logo, por meio desta visão participa da eternidade e, pela mesma razão, qualquer outro intelecto criado que vê a Deus.

5. Daí dizer o Senhor no Evangelho: *Esta é a vida eterna, que conheçam a vós, o único e verdadeiro Deus* (Jo 17, 3).

CAP. LXII. - Quod videntes Deum in perpetuum eum videbunt.

Loci congr. - I *Sent.* dist. 8, q. 3, a. 2; IV, dist. 49, q. 1, a. 1, q.la 4; I, q. 64, a. 2; q. 94, a. 1; I-II, q. 4, a. 4; q. 5, a. 4; *Ioan.* X, lect. 5 (1449); *Comp.* cap. 166 (329-330); II, cap. 9 (595).

2364. — Ex hoc autem apparet quod illi qui ultimam felicitatem consequuntur ex visione divina, nunquam ab illa decident.

2365. — *Omne enim quod quandoque est et quandoque non est, tempore mensuratur:* ut patet in IV *Physicorum*. Visio autem praedicta, quae intellectuales creaturas beatas facit, non est in tempore, sed in aeternitate (cap. praec.). Impossibile est ergo quod ex quo illius particeps aliquis fit, ipsam amittat.

2366. — Adhuc. Creatura intellectualis non pervenit ad ultimum finem nisi quando eius naturale desiderium quietatur. Sicut autem naturaliter desiderat felicitatem, ita naturaliter desiderat felicitatis perpetuitatem: cum enim in sua substantia sit perpetua, illud quod propter se desiderat et non propter aliud, desiderat ut semper habendum. Non igitur esset felicitas ultimus finis nisi perpetuo permaneret.

2367. — Amplius. Omne illud quod cum amore possidetur, si sciatur quod quandoque amittatur, tristitiam infert. Visio autem praedicta, quae beatos facit, cum sit maxime delectabilis et maxime desiderata, maxime a possidentibus eam amatur. Impossibile ergo esset eos non tristari si scirent se quandoque eam amissuros. Si autem non esset perpetua, hoc scirent: iam enim ostensum est (cap. 59) quod, videndo divinam substantiam, etiam alia cognoscunt quae naturaliter sunt; unde multo magis cognoscunt qualis illa visio sit, utrum perpetua vel quandoque desitura. Non ergo talis visio adesset eis sine tristitia. Et ita non esset vera felicitas, quae ab omni malo immunem reddere debet, ut supra (cap. 48) ostensum est.

2368. — Item. Quod movetur naturaliter ad aliquid sicut ad finem sui motus, non removetur ab eo nisi per violentiam, sicut grave cum proiicitur sursum. Constat autem ex praedictis (cap. 50) quod omnis substantia intellectualis naturali desiderio tendit ad illam visionem. Non ergo ab illa deficiet nisi per violentiam. Nihil autem tollitur per violentiam alicuius nisi virtus auferentis sit maior virtute causantis. Visionis autem divinae causa est Deus, ut supra (cap. 53) probatum est. Ergo, cum nulla virtus divinam virtutem excedat, impossibile est quod illa visio per violentiam tollatur. In perpetuum ergo durabit.

2369. — Adhuc. Si aliquis videre desinat quod prius videbat, aut hoc erit quia deficit ei facultas videndi, sicut cum aliquis moritur

CAPÍTULO LXII
OS QUE VÊEM A DEUS, VE-LO-ÃO ETERNAMENTE

Depreende-se do exposto que, quem alcança a felicidade última na visão divina, jamais dela se afastará.

Com efeito, *aquilo que às vezes é, e às vezes não é, é medido pelo tempo*, como se lê na Física (IV Física 12, 221b; Cmt 20, 611). Ora, a mencionada visão que torna bem-aventuradas as criaturas espirituais, não se dá no tempo, mas na eternidade (c. prec.). Logo, tendo alguém dela participado, é impossível perdê-la após.

2. Além disso, a criatura espiritual só alcança o fim último quando seu desejo natural está saciado. Ora, como ela naturalmente deseja a felicidade, deseja a felicidade perpétua, porque, sendo perpétua a sua substância, deseja ter sempre aquilo que deseja por si mesma e, não por outra coisa. Logo, a felicidade não seria o fim último se não permanecesse para sempre.

3. Além disso, tudo que é possuído com amor causa tristeza, se alguém sabe que pode perdê-lo em algum tempo. Ora, a mencionada visão que torna bem-aventurados, sendo ao máximo desejável e deleitável, é também amada ao máximo por quem a desfruta. Logo, será impossível que não se entristeça se souber que a pode perder. Se, porém, ela não fosse perpétua, eles o saberiam, pois acima foi demonstrado (c. LIX) que, vendo-se a substância divina, são também conhecidas as demais coisas naturais. Por conseguinte, conhecem muito mais o que é a tal visão, se perpétua, ou se em algum tempo perdível. E, assim, a visão trazer-lhes-ia tristeza. Conseqüentemente, nela não estaria a verdadeira felicidade, que deve estar imune de todo mal, como acima foi demonstrado (c. XLVIII).

4. Além disso, o que naturalmente se move para algo como para o fim do seu movimento, dele não se afasta senão por violência, como, por exemplo, quando se lança para cima um corpo pesado. Consta, do que acima foi dito (c. L), que toda substância intelectual tende, por desejo natural, para aquela visão. Logo, dela não se afasta senão por violência. Ora, nada se tira violentamente de outro a não ser que a força de quem tira seja maior do que a força de quem causa. A causa da visão divina é Deus, como foi acima provado (c. LIII). Logo, como nenhuma força excede a força divina, é impossível ser aquela visão tirada por violência. Por conseguinte, ela durará para sempre.

5. Além disso, se alguém deixa de ver o que antes via, isso acontecerá ou porque lhe falta a visão, como,

por exemplo, quando alguém morre, ou fica cego; ou porque é impedido por alguma coisa; ou porque não quer mais ver, como, por exemplo, quando alguém desvia a vista daquilo que via; ou porque o objeto lhe é tirado. E isso é comumente verdadeiro, quer se trate da visão sensível, quer se trate da visão intelectiva, da qual tratamos aqui. Ora, à substância intelectual que vê a Deus, não lhe pode faltar a capacidade para esta visão, nem porque deixe de ser, pois é perpétua, como acima foi demonstrado (l. II, c. LV); nem por defeito da luz pela qual vê a Deus, pois é sua luz recebida de modo incorruptível, segundo a condição de quem a recebe e de quem a dá. Nem lhe pode faltar a vontade de gozar desta visão, porque nela percebe a presença da sua felicidade última, como também não pode querer não ser feliz. Pela subtração do objeto, também não deixa de ver, porque o objeto, que é Deus, permanece sempre o mesmo, e de nós não se afasta, se não nos afastamos dele. Logo, é impossível que aquela visão de Deus, que nos faz bem-aventurados, jamais desapareça.

6. Além disso, é impossível que alguém queira afastar-se do bem que possui, senão por causa de algum mal que pensa haver na privação daquele bem, ou, pelo menos, porque julga que impede um bem maior. Isso porque o apetite nada deseja senão sob a razão do bem, e de nada foje senão sob a razão do mal. Ora, no gozo daquela visão não pode haver mal algum, porque é excelente o que a criatura intelectual nela alcança. Nem pode, o que goza da visão de Deus, pensar que há algum mal nela, ou que pode haver melhor bem, pois a visão da suprema verdade exclui toda suposição de mal. Logo, é impossível que a criatura intelectual que vê a Deus queira, em algum tempo, privar-se daquela visão.

7. Além disso, a aversão de alguém para uma coisa com a qual antes se deleitava acontece porque lhe advém alguma mudança que corrompe ou enfraquece a sua virtude. Por esse motivo, as potências sensíveis, após algum tempo, sentem aversão para aquilo que antes as deleitava, pois advêm as fadigas nas suas ações, por causa da mudança sofrida nos órgãos corpóreos, causada por coisas sensíveis que, se forem exageradas, corrompem-nas. Pelo mesmo motivo, estamos sujeitos a esta aversão no conhecimento intelectivo, após longa ou intensa meditação, por que as potências que se servem de órgãos corpóreos se cansam e, sem os órgãos corpóreos, elas não podem atuar. Ora, a substância divina não corrompe, antes aperfeiçoa ao máximo o intelecto, e para a sua visão não concorre órgão corpóreo algum. Logo, é impossível que alguém venha a ter aversão por aquela visão que antes o deleitava.

8. Além disso, nenhuma coisa vista com admiração pode causar aversão, porque enquanto está sob admiração move o desejo. Ora, a substância divina sempre é vista pelo intelecto criado com admiração, porque nenhum intelecto criado a compreende. Por isso, é impossível que a substância intelectual sofra aversão por aquela visão. Logo, é impossível que a deixe de ter por vontade própria.

vel caecatur, vel aliqualiter aliter impeditur; aut erit quia non vult amplius videre, sicut cum quis avertit visum a re quam prius videbat; vel quia obiectum subtrahitur. Et hoc communiter verum est, sive de visione sensus, sive de intellectuali visione loquamur. Substantiae autem intellectuali videnti Deum non potest deesse facultas Deum videndi: neque per hoc quod esse desinat, cum sit perpetua, ut supra (*lib.* II, cap. 55) ostensum est; neque per defectum luminis quo Deum videt, cum lumen illud incorruptibiliter recipiatur, secundum conditionem et recipientis et dantis. Neque potest deesse ei voluntas tali visione fruendi, ex quo percipit in illa visione esse suam ultimam felicitatem: sicut non potest velle non esse felix. Nec etiam videre desinet per subtractionem obiecti: quia obiectum illud, quod est Deus, semper eodem modo se habet; nec elongatur a nobis nisi inquantum nos elongamur ab ipso. Impossibile est igitur quod visio illa Dei, quae beatos facit, unquam deficiat.

2370. — Praeterea. Impossibile est quod aliquis a bono quo fruitur velit discedere nisi propter aliquod malum quod in fruitione illius boni aestimat, saltem propter hoc quod aestimatur impeditivum maioris boni: sicut enim nihil desiderat appetitus nisi sub ratione boni, ita nihil fugit nisi sub ratione mali. Sed in fruitione illius visionis non potest esse aliquod malum: cum sit optimum ad quod creatura intellectualis pervenire potest. Neque etiam potest esse quod ab eo qui illa fruitur visione, aestimetur in ea esse aliquod malum, vel aliquid eo melius: cum visio illius Summae Veritatis omnem falsam aestimationem excludat. Impossibile est igitur quod substantia intellectualis quae Deum videt, unquam illa visione carere velit.

2371. — Item. Fastidium alicuius quo prius aliquis delectabiliter fruebatur, accidit propter hoc quod res illa aliquam immutationem facit in re, corrumpendo vel debilitando virtutem ipsius. Et propter hoc vires sensibiles, quibus accidit fatigatio in suis actionibus propter immutationem corporalium organorum a sensibilibus; a quibus etiam, si fuerint excellentia, corrumpuntur; fastidiunt post aliquod tempus frui eo quod prius delectabiliter sentiebant. Et propter hoc etiam in intelligendo fastidium patimur post longam vel vehementem meditationem, quia fatigantur potentiae utentes corporalibus organis, sine quibus consideratio intellectus nunc compleri non potest. Divina autem substantia non corrumpit, sed maxime perficit intellectum. Neque ad eius visionem concurrit aliquis actus qui per organa corporalia exerceatur. Impossibile est igitur quod illius visionis aliquem fastidiat qui prius ea delectabiliter fruebatur.

2372. — Amplius. Nihil quod cum admiratione consideratur, potest esse fastidiosum: quia quandiu admiratione est, adhuc desiderium movet. Divina autem substantia a quolibet intellectu creato semper cum admiratione videtur: cum nullus intellectus creatus eam comprehendat. Impossibile est igitur quod substantia intellectualis illam visionem fastidiat. Et ita non potest esse quod per propriam voluntatem ab illa visione desistat.

2373. — Adhuc. Si aliqua duo fuerunt prius unita et postmodum separantur, oportet quod hoc accidat per mutationem alicuius eorum: relatio enim, sicut non incipit esse de novo absque mutatione alterius relatorum, ita nec absque alterius mutatione de novo esse desistit. Intellectus autem creatus videt Deum per hoc quod ei quodammodo unitur, ut ex dictis (cap. 51) patet. Si ergo visio illa desinat, unione huiusmodi desinente, oportet quod hoc fiat per mutationem divinae substantiae, vel intellectus ipsam videntis. Quorum utrumque est impossibile: nam divina substantia immutabilis est, ut in primo libro (cap. 13) ostensum est; substantia etiam intellectualis elevatur supra omnem mutationem cum Dei substantiam videt. Impossibile est igitur quod aliquis decidat ab illa felicitate qua Dei substantiam videt.

2374. — Item. Quanto aliquid est Deo propinquius, qui est omnino immobilis, tanto est minus mutabile, et magis perseverans: unde quaedam corpora, *propter hoc quod longe distant a Deo*, non possunt in perpetuum durare, sicut dicitur in II *de Generatione*. Sed nulla creatura potest Deo vicinius appropinquare quam quae eius substantiam videt. Creatura igitur intellectualis quae Dei substantiam videt, summam immutabilitatem consequetur. Non igitur possibile est quod unquam ab illa visione deficiat.

2375. — Hinc est quod in *Psalm.* dicitur: *Beati qui habitant in domo tua, Domine: in saecula saeculorum laudabunt te.* Et alibi: *Non commovebitur in aeternum qui habitat in Ierusalem.* Et ISAIAE 33: 20 *Oculi tui videbunt Ierusalem* civitatem *opulentam, tabernaculum quod nequaquam transferri poterit, nec auferentur clavi eius in sempiternum, et omnes funiculi eius non rumpentur: 21 quia solummodo ibi magnificus Dominus* Deus *noster.* Et *Apoc.* 3, 12: *Qui vicerit, faciam illum columnam in templo Dei mei, et foras non egredietur amplius.*

2376. — *a*) Per haec autem excluditur error PLATONICORUM, qui dicebant separatas animas, postquam felicitatem ultimam adeptae fuissent, iterum ad corpora incipere velle redire; et, finita felicitate illius vitae, iterum miseriis huius vitae involvi.

b) Et etiam error ORIGENIS, qui dixit animas et angelos, post beatitudinem, iterum posse ad miseriam devenire.

9. Além disso, se duas coisas antes unidas depois se separam, isso acontecerá devido à mudança de uma delas, porque, assim como a relação não começa de novo sem a mudança de um dos relativos, também não termina sem a mudança do outro. Ora, o intelecto criado vê a Deus, porque a Deus se une de certo modo, como se depreende do que foi acima dito (c. LI). Sem, pois, aquela visão deixar de existir, porque deixou de existir aquela união, isso acontece ou porque mudou a substância divina, ou o intelecto que a vê. No entanto, as duas coisas são impossíveis. Com efeito, a substância divina é imutável como foi demonstrado (l. I, c. XIII). Também o é a substância intelectual, porque, na visão de Deus, supera toda mudança. Logo, é impossível que alguém perca a felicidade com a qual vê a substância divina.

10. Além disso, quanto mais uma coisa está próxima de Deus, que é absolutamente imutável, tanto menos mutável ela se torna e mais perseverante. Por isso, alguns corpos, *porque estão longe de Deus* (II Sobre a Geração e a Corrupção 10, 336b; Cmt 10, 261), não podem durar para sempre, como diz o Filósofo. Ora, nenhuma criatura pode estar mais próxima de Deus que aquela que vê a substância divina. Por isso, a criatura intelectual que vê a substância divina consegue a absoluta imutabilidade. Logo, não é possível que em algum tempo perca aquela visão.

11. Daí se ler na Escritura Sagrada: *Felizes os que habitam em vossa casa Senhor; louvar-vos-ão para sempre* (Sl 83, 5); *Não se transformará jamais aquele que habita em Jerusalém* (Sl 124, 1); *Os teus olhos verão Jerusalém, a cidade rica, o tabernáculo que jamais será mudado, nem os seus cravos serão tirados para sempre, e todas as suas cordas não se romperão, porque aí estará somente o nosso magnífico Deus* (Is 33, 20-21); *Ao que vencer, dele farei a coluna do templo do meu Deus e jamais sairá dele* (Ap 3, 12).

12. Fica refutado, pelo exposto, o erro dos platônicos, que diziam que as almas separadas, após a entrada na felicidade última, de novo querem voltar aos corpos, e que, terminada a felicidade daquela vida, serão de novo envolvidas nas matérias desta vida. É também refutado o erro de Orígenes (II Sobre os Princípios 3; PG 11, 191C-192A), que afirmou que os anjos e as almas, após a beatitude, poderão voltar à matéria.

CAP. LXIII. - QUALITER IN ILLA ULTIMA FELICITATE OMNE DESIDERIUM HOMINIS COMPLETUR.

LOCI CONGR. - IV *Sent.* dist. 49, q.4, a, 5, q.la 1 (= *Suppl.* q. 95, a. 5); I *Regim.* cap. 9 (784-785); *Nom.* XI lect. 1 (880); 2 (906); *Art.* (629ª); I-II, q. 3, a. 4 ad 1; II-II, q. 29, a. 2 ad 4; *ibid.* a. 3 ad 2; *Symb.* art. 12 (1012-1015); *Comp.* cap. 106 (213); II, cap. 9 (591-594).

2377. — Ex praemissis autem evidenter apparet quod in illa felicitate quae provenit ex visione divina, omne desiderium humanum impletur, secundum illud *Psalmi*, *Qui replet in bonis desiderium tuum;* et omne humanum studium ibi suam consummatio-

CAPÍTULO LXIII
COMO NA FELICIDADE ÚLTIMA SERÃO SATISFEITOS TODOS OS DESEJOS HUMANOS

1. Depreende-se do exposto que, na felicidade vinda da visão divina, todo desejo humano será satisfeito, segundo é dito no Salmo: *Que satisfará com bens os teus desejos* (Sl 102, 5). Todo esforço humano recebe ali a sua consumação. O que se pode verificar, discorrendo-se por partes.

Com efeito, há um certo desejo do homem enquanto intelectual, o de *conhecer a verdade*. Esse é o desejo que os homens seguem ao se entregarem à contemplação. Esse desejo será consumado naquela visão, quando, ao ver a verdade primeira, o intelecto conhecerá tudo que deseja saber, o que se depreende do que foi dito acima (c. LIX).

Há também um certo desejo do homem enquanto possui razão, pela qual pode dispor das coisas inferiores. A este desejo os homens seguem dedicando-se à vida ativa e social.

Com efeito, este desejo existe principalmente para que a vida humana seja disposta pela razão, e consiste em viver segundo a virtude, pois o fim de qualquer virtuoso ao operar é o bem da própria virtude, como o do forte, é agir fortemente. Este desejo ficará totalmente satisfeito, porque a razão estará na sua suprema lucidez, ilustrada pela luz divina, de modo a não se desviar da retidão.

A vida social é também acompanhada de alguns bens de que o homem necessita para as suas atividades sociais, como, por exemplo, a excelência da honra. Esta, sendo desejada desordenadamente, torna os homens soberbos e ambiciosos. Ora, para a mais alta excelência da honra, os homens são elevados por aquela visão, enquanto, de certo modo, se unem a Deus, como acima foi demonstrado (c. LI). E por ser Deus o *Rei dos séculos* (1 Tm 1,17), os beatificados que estão unidos a Deus são também chamados de *reis* no Apocalipse: *Reinarão com Cristo* (Ap 20, 6).

Acompanha também a vida social um apetecível, qual seja a celebridade da fama, cujo desejo desordenado leva os homens a serem ditos desejosos na vanglória. Os bem-aventurados, porém, tornar-se-ão célebres por aquela visão, não segundo a opinião dos homens, que se enganam e podem enganar, mas segundo o totalmente verdadeiro conhecimento de Deus e de todos os bem-aventurados. Por isso, nas Escrituras, aquela beatitude é freqüentemente chamada de glória, lendo-se que *os santos exultarão na glória* (Sl 149, 5).

Há ainda um outro objeto desejado na vida social, a saber, as riquezas, por cujo desordenado apetite e amor os homens tornam-se avarentos e injustos. Naquela beatitude, no entanto, há suficiência de todos os bens, enquanto os bem-aventurados gozam de Deus, que contém a perfeição de todos os bens. Por isso, é dito na Sagrada Escritura: *Com ela chegaram-me todos os bens* (Sb 7, 11); *Há glória e riquezas em sua casa* (Sl 111, 3).

Há também um terceiro desejo humano, comum aos homens e aos animais, qual seja o de gozar os deleites. Isto, os homens procuram ao máximo na vida de prazeres e, devido à sua imoderação, eles se tornam libertinos e incontinentes. Há, porém, naquela beatitude o deleite perfeitíssimo, tanto mais perfeito que os prazeres dos sentidos, também usufruídos pelos irracionais, quanto o intelecto é superior ao sentido; quanto, também, aquele bem com o qual nos deleitaremos é superior a todo bem sensível e mais íntimo e de gozo mais durável; e, finalmente, quanto aquele deleite é mais isento de mistura

nem accipit. Quod quidem patet discurrenti per singula.

2378. — Est enim quoddam desiderium hominis inquantum intellectualis est, de *cognitione veritatis:* quod quidem desiderium homines prosequuntur per studium contemplativae vitae. Et hoc quidem manifeste in illa visione consummabitur, quando, per visionem Primae Veritatis, omnia quae intellectus naturaliter scire desiderat, ei innotescent, ut ex supra (cap. 59) dictis apparet.

2379. — Est etiam quoddam hominis desiderium secundum quod habet rationem, qua inferiora disponere potest: quod prosequuntur homines per studium activae et civilis vitae.

a) Quod quidem desiderium principaliter ad hoc est, ut tota hominis vita secundum rationem disponatur, quod est *vivere secundum virtutem:* cuiuslibet enim virtuosi finis in operando est propriae virtutis bonum, sicut fortis ut fortiter agat. Hoc autem desiderium tunc omnino complebitur: quia ratio in summo vigore erit, divino lumine illustrata, ne a recto deficere possit.

Consequuntur etiam civilem vitam quaedam bona quibus homo indiget ad civiles operationes.

b) Sicut *honoris sublimitas:* quam homines inordinate appetentes, superbi et ambitiosi fiunt. Ad summam autem honoris altitudinem per illam visionem homines sublimantur, inquantum Deo quodam modo uniuntur, ut supra (cap. 51) ostensum est. Et propter hoc, sicut ipse Deus *Rex Saeculorum est*, ita et Beati ei coniuncti *Reges* dicuntur, *Apoc.* 20, 6: *Regnabunt cum Christo.*

c) Consequitur etiam civilem vitam aliud appetibile, quod est *famae celebritas:* per cuius inordinatum appetitum homines inanis gloriae cupidi dicuntur. Beati autem per illam visionem redduntur celebres, non secundum hominum, qui et decipi et decipere possunt, opinionem sed secundum verissimam cognitionem et Dei et omnium Beatorum. Et ideo illa beatitudo in Sacra Scriptura frequentissime *gloria* nominatur: sicut in *Psalmo* dicitur: *Exultabunt Sancti in gloria.*

d) Est etiam et aliud in civili vita appetibile, scilicet *divitiae:* per cuius inordinatum appetitum et amorem homines illiberales et iniusti fiunt. In illa autem beatitudine est bonorum omnium sufficientia: inquantum Beati perfruuntur illo qui comprehendit omnium bonorum perfectionem. Propter quod dicitur *Sap.* 7, 11: *Venerunt mihi omnia bona pariter cum illa.* Unde et in *Psalmo* [1] dicitur: *Gloria et divitiae in domo eius.*

2380. — Est etiam tertium hominis desiderium, quod est sibi et aliis animalibus commune, ut *delectationibus* perfruatur: quod homines maxime prosequuntur secundum vitam voluptuosam; et per eius immoderantiam homines intemperati et incontinentes fiunt. In illa vero felicitate est delectatio perfectissima: tanto quidem perfectior ea quae secundum sensus est, qua etiam bruta animalia perfrui possunt, quanto intellectus est altior sensu; quanto etiam illud bonum in quo delectabimur, maius est omni sensibili bono, et magis intimum, et magis continue delectans; quanto etiam illa delectatio est magis pura ab omni permixtione

contristantis, aut sollicitudinis alicuius molestantis; de qua dicitur in *Psalmo: Inebriabuntur ab ubertate domus tuae, et torrente voluptatis tuae potabis eos.*

2381. — Est etiam et naturale desiderium, omnibus rebus commune, per quod *conservationem sui* desiderant, secundum quod possibile est: per cuius immoderantiam homines timidi redduntur, et nimis a laboribus sibi parcentes. Quod quidem desiderium tunc omnino complebitur, quando Beati perfectam sempiternitatem consequentur, ab omni nocumento securi: secundum illud Isaiae 49, 10 et *Apoc.* 21: *Non esurient neque sitient amplius,* neque *cadet super illos sol neque ullus aestus.*

2382. — Sic igitur patet quod per visionem divinam consequuntur intellectuales substantiae veram felicitatem, in qua omnino desideria quietantur, et in qua est plena sufficientia omnium bonorum, quae, secundum Aristotelem, ad felicitatem requiritur. Unde et Boëtius dicit quod *beatitudo est status omnium bonorum congregatione perfectus.*

2383. — *a*) Huius autem ultimae et perfectae felicitatis in hac vita nihil est adeo simile sicut vita contemplantium veritatem, secundum quod est possibile in hac vita.

b) Et ideo philosophi, qui de illa felicitate ultima plenam notitiam habere non potuerunt, in contemplatione quae est possibilis in hac vita, ultimam felicitatem hominis posuerunt.

c) Propter hoc etiam, inter alias vitas, in Scriptura divina magis contemplativa commendatur, dicente Domino, Lucae 10, 42: *Maria optimam partem elegit,* scilicet contemplationem veritatis, *quae non auferetur ab ea.* Incipit enim contemplatio veritatis in hac vita, sed in futura consummatur: activa vero et civilis vita huius vitae terminos non transcendit.

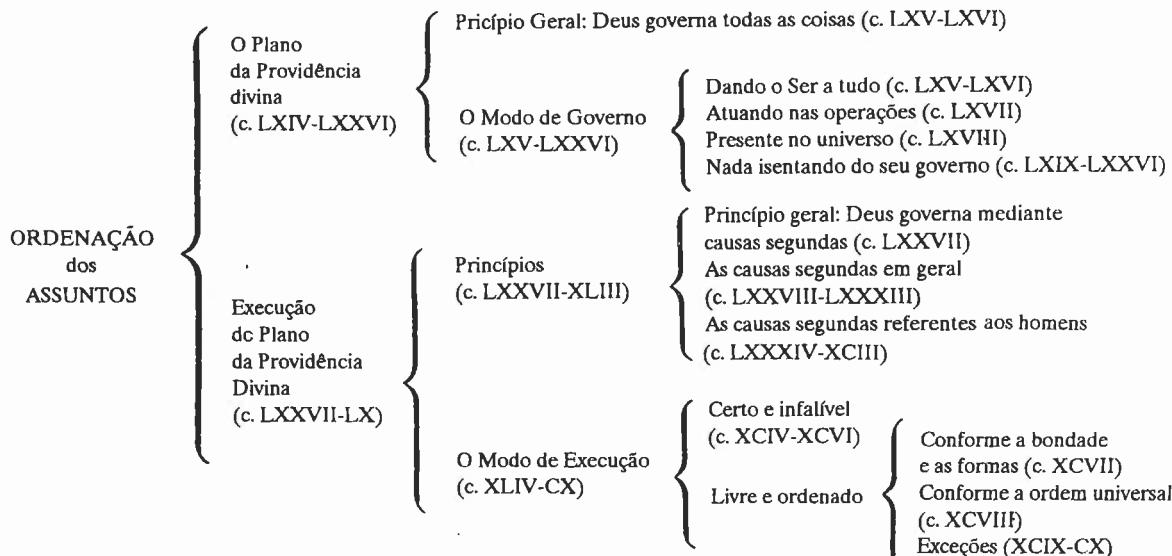
de tristeza, ou de solicitude por aquilo que nos pode molestar. Deste deleite é dito no Salmo: *Serão saciados com a abundância da vossa casa, e dar-lhes-eis da torrente dos vossos deleites* (Sl 35, 9).

Há, finalmente, o desejo natural comum a todas as coisas, segundo o qual se deseja a conservação própria, na medida do possível, cuja imoderação torna os homens tímidos e pouco entregues ao trabalho. Com efeito, este desejo será totalmente satisfeito quando os bem-aventurados alcançam a eternidade plena, afastados de todo mal, segundo se lê na Sagrada Escritura: *Não mais terão sede e fome, nem estarão à mercê do sol e dos ventos* (Is 49, 10; Ap 7, 16).

Vê-se, assim, que pela visão da substância divina as substâncias intelectuais alcançam a verdadeira felicidade, na qual todos os desejos são saciados; e na qual há suficiência de todos os bens. Esta suficiência, segundo Aristóteles, é, exigida pela felicidade (X Ética 7, 1177a; Cmt 10; 2093-2096). Por isso, Boécio (III Consolação, Prosa 2; PL 63, 724a) disse que *a beatitude é o estado perfeito pela união de todos os bens.*

2. Nesta vida, nada é tão semelhante àquela perfeita e última felicidade que a vida dos contemplativos da verdade, enquanto ela é possível aqui na terra. Por isso, os filósofos, que não puderam ter a plena noção daquela última felicidade, colocaram a felicidade última do homem na contemplação, possível de ser atingida nesta vida.

Pela mesma razão a Sagrada Escritura recomenda a vida contemplativa mais que os outros gêneros de vida, dizendo o Senhor, no Evangelho: *Maria escolheu a melhor parte* (isto é, a contemplação da verdade), *que não lhe será tirada* (Lc 10, 42). Pois bem, a contemplação da verdade começa nesta vida, mas só na futura será consumada. A vida ativa e social, no entanto, não transcende os limites desta vida na terra.

Segunda parte
DEUS GOVERNA TODAS AS COISAS

CAPÍTULO LXIV
DEUS GOVERNA AS COISAS POR SUA PROVIDÊNCIA

1. Depreeende-se suficientemente do exposto que Deus é o fim de todas as coisas. Pode-se ainda inferir do mesmo que Deus governa e rege o universo pela sua providência.

Com efeito, sempre que as coisas se ordenam para um fim, todas elas se submetem à disposição de quem aquele fim primeiramente pertence, como se vê, por exemplo, no exército, no qual todas as partes e operações são ordenadas segundo o bem visado como fim último pelo chefe, isto é, a vitória. Por isso, o chefe governa todo o exército. Semelhantemente, a arte que visa diretamente ao fim, dirige e dá normas à arte que visa aos meios para o fim, como a arte política dirige a arte militar; esta, a cavalaria; e a arte náutica, a da construção naval. Ora, como todas as coisas se ordenam para a bondade divina, como acima foi demonstrado, (c. VII), é necessário que Deus, a quem pertence aquela bondade em primeiro lugar, como substancialmente conhecida, amada e possuída, seja o governador de todas as coisas.

2. Além disso, quem faz uma coisa para um fim, dela se serve para este fim. Ora, acima foi demonstrado (l. II, c. XV), que todas as coisas que de algum modo têm ser são feitas por Deus, e Deus faz todas elas por causa do fim que se identifica com o próprio Deus (l. I, c. LXXV). Por isso, Deus usa de todas as coisas dirigindo-as para o fim, e nisto consiste justamente governar. Logo, Deus, por sua providência, é o governador de todas as coisas.

3. Além disso, foi demonstrado (l. I, c. XIII), que Deus é o primeiro movente não movido. Ora, o primeiro movente não move menos, porém, mais, que os moventes segundos, os quais, sem aquele, não movem os demais. Além disso, tudo que é movido, o é por causa do fim como acima foi demonstrado. (c. II). Por isso, todas as coisas são movidas por Deus para o fim. E Deus as move pelo intelecto, como acima foi demonstrado (l. I, c. LXXXI; l. II, cc. XXIIIss). Deus não opera por necessidade natural, mas, pelo intelecto e pela vontade. Ora, reger e governar pela providência nada mais é que *mover algo para o fim mediante o intelecto*. Logo, Deus, por sua providência, governa e rege todas as coisas que se movem para o fim, quer sejam movidas corporalmente, quer, espiritualmente, como se diz que quem deseja é movido pelo desejado.

4. Além disso, foi provado (c.III) que os corpos naturais são movidos e operam por causa do fim, embora o desconheçam, porque sempre, ou na maioria das vezes, neles se realiza o que é melhor. Porém, se operassem artificialmente, tal não aconteceria. Ora, é impossível que as coisas sem o conhecimento do fim operem por causa do fim e ordenadamente o alcancem, se não forem mo-

CAP. LXIV. - QUOD DEUS SUA PROVIDENTIA GUBERNAT RES.

LOCI CONGR. - I *Sent.* dist. 39, q. 2, a .2; *Nom.* III, lect. 1 (241-243); X, lect. 1 (851); XI, lect. 3 (918); XII (948); *Causis*, lect. 20; *Verit.* q. 5, a. 2; I, q. 22, a. 2; q. 103, a. 1; II-II, q. 83, a. 2; VI *Metaphys.* lect. 3 (1216-1222); X *Ethic.* lect. 13 (2133); *Sortibus*, cap. 4 (654); *Comp.* cap. 123 (240-242); II, cap. 6 (562-564); *Subst.* cap. 13, 14, 15.

2384. — Ex his autem quae praemissa sunt, sufficienter habetur quod Deus est rerum omnium finis. Ex quo haberi potest ulterius quod ipse sua providentia gubernet vel regat universa.

2385. — Quandocumque enim aliqua ordinantur ad aliquem finem, omnia dispositioni illius subiacent ad quem principaliter pertinet ille finis, sicut in exercitu apparet: omnes enim partes exercitus, et eorum opera, ordinantur ad bonum ducis, quod est victoria, sicut in ultimum finem; et propter hoc ad ducem pertinet totum exercitum gubernare. Similiter ars quae est de fine, imperat et dat leges arti quae est de his quae sunt ad finem: ut civilis militari, et militaris equestri, et ars gubernatoria navifactivae. Cum igitur omnia ordinentur ad bonitatem divinam sicut in finem, ut ostensum est (cap. 7), oportet quod Deus, ad quem principaliter illa bonitas pertinet, sicut substantialiter habita et intellecta et amata, sit gubernator omnium rerum.

2386. — Adhuc. Quicumque facit aliquid propter finem, utitur illo ad finem. Ostensum autem est supra quod omnia quae habent esse quocumque modo, sunt effectus Dei (*lib.* II, cap. 15); et quod Deus omnia facit propter finem qui est ipse (*lib.* I, cap. 75). Ipse igitur utitur omnibus dirigendo ea in finem. Hoc autem est gubernare. Est igitur Deus per suam providentiam omnium gubernator.

2387. — Amplius. Ostensum est (*lib.* I, cap. 13) quod Deus est primum movens non motum. Primum autem movens non minus movet quam secunda moventia, sed magis: quia sine eo non movent alia. Omnia autem quae moventur, moventur propter finem, ut supra (cap. 2) ostensum est. Movet igitur Deus omnia ad fines suos. Et per intellectum: ostensum enim est supra (*lib.* I, cap. 81; *lib.* II, capp. 23 sqq.) quod non agit per necessitatem naturae, sed per intellectum et voluntatem. Nihil est autem aliud regere et gubernare per providentiam quam *movere per intellectum aliqua ad finem*. Deus igitur per suam providentiam gubernat et regit omnia quae moventur in finem: sive moveantur corporaliter; sive spiritualiter, sicut desiderans dicitur moveri a desiderato.

2388. — Item. Probatum est (cap. 3) quod corpora naturalia moventur et operantur propter finem, licet finem non cognoscant, ex hoc quod semper vel frequentius accidit in eis quod melius est; et non aliter fierent si fierent per artem. Impossibile est autem quod aliqua non cognoscentia finem operentur propter finem et ordinate perveniant in ipsum nisi sint mota ab aliquo habente

cognitionem finis: sicut sagitta dirigitur ad signum a sagittante. Oportet ergo quod tota operatio naturae ab aliqua cognitione ordinetur. Et hoc quidem vel mediate vel immediate oportet reducere in Deum: oportet enim quod omnis inferior ars et cognitio a superiori principia accipiat, sicut etiam in scientiis speculativis et operativis apparet. Deus igitur sua providentia mundum gubernat.

vidas por alguém que conheça o fim. Assim, por exemplo, a flecha é dirigida para o marco pelo flecheiro. Por isso, é necessário que toda operação natural seja ordenada por um conhecimento. E isso, mediata ou imediatamente, deve ser atribuído a Deus, pois convém que toda arte inferior ou qualquer conhecimento recebam os princípios de um superior, o que se observa nas ciências especulativas e práticas. Logo, Deus governa o mundo pela sua providência.

2389. — Adhuc. Ea quae sunt secundum suam naturam distincta, in unum ordinem non conveniunt nisi ab uno ordinante colligantur in unum. In universitate autem rerum sunt res distinctas et contrarias naturas habentes, quae tamen omnes in unum ordinem conveniunt, dum quaedam operationes quorundam excipiunt, quaedam etiam a quibusdam iuvantur vel imperantur. Oportet igitur quod sit universorum unus ordinator et gubernator.

5. Além disso, as coisas naturalmente distintas não se coordenam se não forem coordenadas por um ordenador. Ora, há na universalidade das coisas umas por natureza distintas e contrárias. Estas, no entanto, unem-se em uma só ordem, recebendo umas os efeitos das operações das outras, e outras são ainda auxiliadas e governadas por outras. Logo, é necessário que exista um ordenador e governador de todas elas.

2390. — Amplius. Eorum quae circa caelestium corporum motus apparent, ratio assignari non potest ex necessitate naturae: cum quaedam eorum habeant plures motus quibusdam, et omnino difformes. Oportet igitur quod illorum motuum ordinatio sit ab aliqua providentia. Et per consequens omnium inferiorum motuum et operationum, qui [2] per illos motus disponuntur.

6. Além disso, não se pode atribuir aos fenômenos dos corpos celestes uma causa de necessidade natural, pois uns têm mais movimentos do que outros, e movimentos totalmente diferentes. É necessário pois que a ordenação de seus movimentos proceda de alguma providência. E, conseqüentemente, procedem também de uma providência todos os movimentos e operações inferiores dirigidos por aqueles movimentos.

2391. — Item. Quanto aliquid propinquius est causae, tanto plus participat de effectu ipsius. Unde, si aliquid tanto participatur perfectius ab aliquibus quanto alicui rei magis appropinquant, signum est quod illa res sit causa illius quod diversimode participatur: sicut, si aliqua magis sunt calida secundum quod magis appropinquant igni, signum est quod ignis sit causa caloris. Inveniuntur autem tanto aliqua perfectius ordinata esse, quanto magis sunt Deo propinqua: nam in corporibus inferioribus, quae sunt maxime a Deo distantia naturae dissimilitudine, invenitur esse defectus aliquando ab eo quod est secundum cursum naturae, sicut patet in monstruosis et aliis casualibus; quod nunquam accidit in corporibus caelestibus, quae tamen sunt aliquo modo mutabilia; quod non accidit in substantiis intellectualibus separatis. Manifestum est ergo quod Deus est causa totius ordinis rerum. Est igitur ipse per suam providentiam gubernator totius universitatis rerum.

7. Além disso, quanto mais uma coisa está próxima da causa, tanto mais participa do seu efeito. Por isso, se algo é tanto mais perfeitamente participado por vários outros, quanto mais próximos estão de uma determinada coisa é sinal de que esta é causa das coisas diversamente participadas. Por exemplo: se umas coisas são mais quentes porque estão mais próximas do fogo, isso é sinal de que o fogo é causa do calor. Ora, observa-se que tanto mais perfeitamente as coisas estão ordenadas no ser, quanto mais próximas estão de Deus pela semelhança de natureza. Por isso, nos corpos inferiores que mais se distanciam de Deus devido à dissemelhança de natureza encontram-se as vezes defeitos naturais, como acontece nos monstros e em outra casualidade. Mas isto jamais acontece nos corpos celestes, que são de certo modo mutáveis. Mas não se encontram defeitos naturais nas substâncias intelectuais separadas. É evidente que Deus é a causa de toda a ordem universal. Logo, Deus é o governador de todo o universo pela sua providência.

2392. — Adhuc. Sicut supra (2387) probatum est, Deus res omnes in esse produxit, non ex necessitate naturae, sed per intellectum et voluntatem. Intellectus autem et voluntatis ipsius non potest esse alius finis ultimus nisi bonitas eius, ut scilicet eam rebus communicaret, sicut ex praemissis (*lib.* I, capp. 75 sq.) apparet. Res autem participant divinam bonitatem per modum similitudinis, inquantum ipsae sunt bonae. Id autem quod est maxime bonum in rebus causatis, est bonum ordinis universi, quod est maxime perfectum, ut PHILOSOPHUS dicit: cui etiam consonat SCRIPTURA DIVINA, *Gen.* I, cum dicitur, 31 *Vidit Deus cuncta quae fecerat, et erant valde bona,* cum de singulis operibus dixisset simpliciter

8. Além disso, como acima foi provado, Deus produziu todas as coisas no ser, não por necessidade natural, mas pelo intelecto e vontade. Ora, do seu intelecto e vontade outro fim último não se pode apontar que não seja a sua bondade, comunicando-a às coisas, como se depreende do que acima foi dito (l. I, cc. LXXVss). Mas, as coisas participam da semelhança da bondade divina enquanto são boas. Ora, o máximo bem das coisas causadas é o bem da ordem universal, que é a máxima perfeição, no dizer do Filósofo (XII Metafísica 10, 1075a; Cmt 12, 2627ss). E a Escritura Divina com ele concorda, segundo se lê no Gênesis: *Deus viu tudo que fizera e que era muito bom* (Gn 1, 31). Ao se referir, porém, a cada uma das obras disse Deus simplesmente que *eram boas*.

O bem da ordem das coisas causadas por Deus é aquilo que é primeiramente desejado e realizado por Deus. Por isso, governar as coisas nada mais é que pôr ordem nelas. Logo, o próprio Deus governa todas as coisas pelo intelecto e pela vontade.

9. Além disso, todo aquele que busca um fim, cuida mais daquilo que está próximo do fim último, porque este é também o fim dos demais. Ora, o fim último da vontade divina é a sua bondade e o que está mais próximo a ele nas coisas criadas é o bem da ordem de todo universo, porque se dirige para ele como para o fim todo bem particular de todas as coisas, como o menos perfeito se ordena para o mais perfeito. Assim, toda parte existe por causa do todo. Ora, o que Deus ao máximo cuida nas coisas criadas é a ordem universal. Logo, Deus é o governador da ordem universal.

10. Além disso, qualquer coisa criada busca a sua perfeição mediante a operação própria, pois, convém que o fim último e a perfeição da coisa seja a sua operação, ou o termo desta, ou o seu efeito. Mas a primeira perfeição da coisa é a forma pela qual ela é, como diz o Filósofo (II Sobre a Alma 1, 412a; Cmt 1, 215s). Ora, a ordem das coisas causadas, segundo a distinção e os graus naturais, procede da sabedoria divina, como foi demonstrado (l. II, c. XLV). Dela também procede a ordem das operações mediante as quais as coisas causadas mais se aproximam do fim último. Com efeito, ordenar as operações para o fim, é governá-las. Logo, Deus pela providência da sua sabedoria governa e dirige as coisas.

11. Daí dizer a Sagrada Escritura que Deus é senhor e rei: *Deus é Senhor* (Sl 99, 2); *Deus é Rei de toda a terra* (Sl 46, 8). Ora, dirigir e governar os súditos pelo império pertence ao Senhor e Rei. Donde também atribuir a Sagrada Escritura o curso das coisas ao preceito divino: *Que ordena e o sol não sai, Que fecha as estrelas sob um sinete* (Jó 9, 7), *Deu-lhe uma lei, e não a deixará* (Sl 148, 6).

12. Pelo exposto está refutado o erro dos antigos filósofos naturalistas que afirmavam que tudo procede da necessidade material, resultando disso que tudo acontece casualmente, e não por uma ordenação providencial.

quod *erant bona*. Bonum igitur ordinis rerum causatarum a Deo est id quod est praecipue volitum et causatum a Deo. Nihil autem aliud est gubernare aliqua quam eis ordinem imponere. Ipse igitur Deus omnia suo intellectu et voluntate gubernat.

2393. — Amplius. Unumquodque intendens aliquem finem, magis curat de eo quod est propinquius fini ultimo: quia hoc etiam est finis aliorum. Ultimus autem finis divinae voluntatis est bonitas ipsius, cui propinquissimum in rebus creatis est bonum ordinis totius universi: cum ad ipsum ordinetur, sicut ad finem, omne particulare bonum huius vel illius rei, sicut minus perfectum ordinatur ad id quod est perfectius; unde et quaelibet pars invenitur esse propter suum totum. Id igitur quod maxime curat Deus in rebus creatis, est ordo universi. Est igitur gubernator ipsius.

2394. — Item. Quaelibet res creata consequitur suam ultimam perfectionem per operationem propriam: nam oportet quod ultimus finis et perfectio rei sit vel ipsa operatio, vel operationis terminus aut effectus, forma vero secundum quam res est, est perfectio prima, ut patet in II *de Anima*. Ordo autem rerum causatarum secundum distinctionem naturarum et gradum ipsarum, procedit ex divina sapientia, sicut in Secundo (cap. 45) est ostensum. Ergo et ordo operationum, per quas res causatae magis appropinquant ad ultimum finem. Ordinare autem actiones aliquarum rerum ad finem, est gubernare ipsa. Deus igitur per suae sapientiae providentiam rebus gubernationem et regimen praestat.

2395. — *a*) Hinc est quod SACRA SCRIPTURA Deum Dominum et Regem profitetur, secundum illud *Psalmi*, *Dominus ipse est Deus*, et item, *Rex omnis terrae Deus:* regis enim et domini est suo imperio regere et gubernare subiectos.

b) Unde et rerum cursum SACRA SCRIPTURA divino praecepto adscribit, IOB 9, 7, *Qui praecipit soli et non oritur, et stellas claudit quasi sub signaculo;* et in *Psalmo*, *Praeceptum posuit et non praeteribit.*

2396. — Per hoc autem excluditur error antiquorum NATURALIUM, qui dicebant omnia ex necessitate materiae provenire: ex quo sequebatur omnia casu accidere, et non ex aliquo providentiae ordine.

CAPÍTULO LXV
DEUS CONSERVA AS COISAS NO SER

1. Porque Deus rege as coisas por sua providência, conserva-as também no ser.

Com efeito, pertence ao governo das coisas tudo aquilo por meio do qual elas alcançam o seu fim, pois se diz que elas são regidas ou governadas segundo estão ordenadas para o fim. Ora as coisas se ordenam para o

CAP. LXV. - QUOD DEUS CONSERVAT RES IN ESSE.

LOCI CONGR. - II *Sent.* dist. 15, q. 3, a. 1 ad 4-5; *ibid.* a. 2: Sed quantum ad tertiam; *Nom.* I, lect. 3 (100-101); IV, lect. 1 (279); V, lect. 2 (659); VIII, lect. 5 (786-792); X, lect. 1 (854); *Causis*, lect. 4; *Pot.* q. 5, aa. 1, 2; *Ioan.* V, lect. 2 (739); *Hebr.* I, lect. 2 (31); IV, lect. 1 (204); I, q. 73, a. 1 ad 2; *ibid.* a. 2 ad 1; q. 104, a. 1.

2397. — Ex eo autem quod Deus res sua providentia regit, sequitur quod in esse conservet.

2398. — Ad gubernationem enim aliquorum pertinet omne illud per quod suum finem consequuntur: secundum hoc enim aliqua regi vel gubernari dicuntur, quod

ordinantur in finem. In finem autem ultimum quem Deus intendit, scilicet bonitatem divinam, ordinantur res non solum per hoc quod operantur, sed etiam per hoc quod sunt: quia inquantum sunt, divinae bonitatis similitudinem gerunt, quod est finis rerum, ut supra (cap. 19) ostensum est. Ad divinam igitur providentiam pertinet quod res conserventur in esse.

2399. — Item. Oportet quod idem sit causa rei, et conservationis ipsius: nam conservatio rei non est nisi continuatio esse ipsius. Ostensum est autem supra (*lib.* II, capp. 23 sqq.) quod Deus per suum intellectum et voluntatem est causa essendi omnibus rebus. Igitur per suum intellectum et voluntatem conservat res omnes in esse.

2400. — Item. Nullum particulare agens univocum potest esse simpliciter causa speciei: sicut hic homo non potest esse causa speciei humanae; esset enim causa omnis hominis, et per consequens sui ipsius, quod est impossibile. Est autem causa hic homo huius hominis, per se loquendo. Hic autem homo est per hoc quod natura humana est in hac materia, quae est individuationis principium. Hic igitur homo non est causa hominis nisi inquantum est causa quod forma humana fiat in hac materia. Hoc autem est esse principium generationis huius hominis. Patet ergo quod nec hic homo, nec aliquod aliud agens univocum in natura, est causa nisi generationis huius vel illius rei. Oportet autem ipsius speciei humanae esse aliquam per se causam agentem: quod ipsius compositio ostendit, et ordinatio partium, quae eodem modo se habet in omnibus, nisi per accidens impediatur. Et eadem ratio est de omnibus aliis speciebus rerum naturalium. Haec autem causa est Deus, vel mediate vel immediate: ostensum enim est (*lib.* I, cap. 13; *lib.* II, cap. 15) quod ipse est prima omnium rerum causa. Oportet ergo quod ipse hoc modo se habeat ad species rerum sicut se habet hic generans in natura ad generationem, cuius est per se causa. Generatio autem cessat, cessante operatione generantis. Ergo et omnes species rerum cessarent, cessante operatione divina. Igitur ipse per suam operationem conservat res in esse.

2401. — Adhuc. Licet alicui existenti accidat motus, tamen motus est praeter esse rei. Nullum autem corporeum est causa alicuius rei nisi inquantum movetur: quia nullum corpus agit nisi per motum, ut ARISTOTELES probat. Nullum igitur corpus est causa esse alicuius rei inquantum est esse, sed est causa eius quod est moveri ad esse, quod est fieri rei. Esse autem cuiuslibet rei est esse participatum: cum non sit res aliqua praeter Deum suum esse, ut supra (*lib.* I, cap. 22; *lib.* II, cap. 15) probatum est. Et sic oportet quod ipse Deus, qui est suum esse, sit primo et per se causa omnis esse. Sic igitur se habet ad esse rerum operatio divina, sicut motio corporis moventis ad fieri et moveri rerum factarum vel motarum. Impossibile autem est quod fieri et moveri alicuius rei maneat, cessante

fim último entendido por Deus, isto é, para a bondade divina, não só porque operam, como também porque são. Com efeito, enquanto são, realizam a semelhança da bondade divina, que é o fim das coisas, como acima foi demonstrado (c. XIX). Logo, pertence à providência divina conservar as coisas no ser.

2. Além disso, é necessário que aquilo que é causa da coisa também a conserve, porque a conservação de uma coisa nada mais é que a sua conservação no ser. Ora, foi acima demonstrado (l. II, cc. XXIIIss) que Deus, por seu intelecto e por sua vontade, é a causa do ser de todas as coisas. Logo, por seu intelecto e por sua vontade conserva todas as coisas no ser.

3. Além disso, nenhum agente particular unívoco pode ser simplesmente causa da espécie, como, por exemplo, um determinado homem não pode ser causa da espécie humana, até porque seria causa de todos os homens, e, conseqüentemente, causa de si mesmo, o que é impossível. Propriamente falando um homem é a causa de outro homem. Mas um determinado homem existe porque a natureza humana está em determinada matéria, e esta é o princípio da individuação. Por isso este homem não é causa de outro homem, senão enquanto é causa de que a forma humana se realize em determinada matéria. Ora, isso é ser o princípio da geração de um homem. Por conseguinte, é evidente que um determinado homem, ou qualquer outro agente natural unívoco, não é causa de alguma coisa a não ser da geração deste ou daquele. É necessário, porém, haver uma causa que por si mesma produza a natureza humana, o que se evidencia pela composição da mesma, pela ordenação das suas partes, que se efetua igualmente em todos, a não ser que acidentalmente seja impedida. E a mesma razão mostra-se em todas as outras espécies da natureza. Ora, tal causa é Deus, mediata ou imediatamente, pois, como acima foi demonstrado (l. I, c. XIII; l. II, c. XV), Deus é a causa primeira de todas as coisas. Logo, é necessário que Deus esteja para as espécies das coisas como, na natureza, o gerador está para a geração, da qual ele é causa própria. Ora, cessa a geração, ao cessar a operação do gerador. Logo, cessariam todas as espécies das coisas, se a operação divina cessasse. Logo, Deus, por meio da sua operação, conserva as coisas no ser.

4. Além disso, embora haja movimento em um existente, contudo o movimento lhe é extrínseco ao ser. Ora, nenhum corpo é causa de uma coisa senão enquanto é movido, porque nenhum corpo opera a não ser pelo movimento, segundo Aristóteles prova (VII Física 2, 243a; Cmt 3-4). Logo, nenhum corpo é causa do ser de uma coisa, considerado o ser enquanto tal, mas é causa de seu movimento para o ser, que é o fazer-se da coisa. Ora, o ser de qualquer coisa é ser participado, porque nenhuma coisa, exceto Deus, se identifica com o seu próprio ser, como acima foi provado (l. I, c. XXII; l. II, c. XV). Por isso, é necessário que Deus, que é o seu ser, seja primeiramente e por si mesmo a causa de todo ser. Por isso, também a operação divina está para o ser das coisas como a moção do corpo movente está para o fazer-se e o mover-se das coisas feitas e movidas. Ora, é

impossível que o fazer-se e o mover-se de uma coisa permaneçam, se vier a cessar a moção movente. Logo, é impossível o ser de uma coisa permanecer sem a operação divina.

5. Além disso, assim como a operação artística pressupõe a operação natural, também esta pressupõe a operação criativa de Deus, pois a matéria das obras artificiais provém da natureza, e a natureza provém da criação divina. Ora, as coisas artificiais são conservadas no ser pela virtude das naturais. Por exemplo: a casa é conservada pela solidez das pedras. Por isso, não se conservam no ser todas as coisas naturais a não ser pela virtude divina.

6. Além disso, o influxo do agente não permanece no efeito após cessar a ação do agente, a não ser que passe para a natureza do efeito. Ora, as formas e as propriedades das coisas geradas nelas permanecem até o fim, após a geração, porque se lhes tornam naturais. E, de maneira semelhante, os hábitos dificilmente se modificam porque passam para a natureza; as disposições, porém, e as paixões, quer corpóreas, quer animais, permanecem por algum tempo após a ação do agente, mas não para sempre, porque lhes advêm como preparação para a natureza. Ora, o que pertence à natureza de um gênero superior de nenhum modo permanece após a ação do agente, como, por exemplo, a luz que não permanece no corpo transparente quando se retira o objeto que produz. Ora, o ser não é a natureza, ou essência, de uma coisa criada, o que é exclusivo de Deus como acima foi demonstrado (l. I, c. XXII). Logo, nenhuma coisa pode permanecer no ser, se vier a cessar a ação divina.

7. Além disso, há duas sentenças sobre a origem das coisas: uma, a da fé, que afirma que as coisas foram no início produzidas por Deus no ser; a outra, de alguns filósofos, que diz serem as coisas emanadas de Deus desde sempre (cf. l. II, cc. XXXIss). Segundo as duas sentenças, é necessário afirmar que as coisas são conservadas por Deus no ser.

Com efeito, se as coisas foram produzidas por Deus no ser, depois de não terem antes sido, é necessário que o ser delas seja feito pela vontade divina, como também o não-ser das mesmas, porque Deus permitiu que as coisas não fossem quando quis, e as fez quando quis. Por conseguinte, elas existem em tanto tempo quanto ele as quis que existam. Logo a sua vontade é conservadora das coisas.

Mas se as coisas emanaram eternamente de Deus, não há tempo nem instante no qual inicialmente elas saíam de Deus. Por isso, ou nunca foram produzidas por Deus, ou sempre o ser delas, enquanto são, procede de Deus. Logo, por sua operação Deus conserva as coisas no ser.

8. Donde se ler na Carta aos Hebreus: *Sustenta todas as coisas pela palavra da sua potência* (Hb 1, 3). E Santo Agostinho disse: *A potência do criador e a sua força onipotente sustentadora de tudo são a causa da subsistência de toda criatura. Se em algum tempo cessasse essa virtude de governar as criaturas, cessariam simultaneamente as espécies delas, e toda a natureza seria des-*

motione moventis. Impossibile ergo est quod esse alicuius rei remaneat nisi per operationem divinam.

2402. — Amplius. Sicut opus artis praesupponit opus naturae, ita opus naturae praesupponit opus Dei creantis: nam materia artificialium est a natura, naturalium vero per creationem a Deo. Artificialia autem conservantur in esse virtute naturalium: sicut domus per soliditatem lapidum. Omnia igitur naturalia non conservantur in esse nisi virtute Dei.

2403. — Item. Impressio agentis non remanet in effectu, cessante actione agentis, nisi vertatur in naturam effectus. Formae enim generatorum, et proprietates ipsorum, usque in finem manent in eis post generationem, quia efficiuntur eis naturales. Et similiter habitus sunt difficile mobiles, quia vertuntur in naturam: dispositiones autem et passiones, sive corporales sive animales, manent aliquantum post actionem agentis, sed non semper, quia insunt ut in via ad naturam. Quod autem pertinet ad naturam superioris generis, nullo modo manet post actionem agentis: sicut lumen non manet in diaphano, recedente illuminante. Esse autem non est natura vel essentia alicuius rei creatae, sed solius Dei [1], ut in Primo (cap. 22) ostensum est. Nulla igitur res remanere potest in esse, cessante operatione divina.

2404. — Adhuc. Circa rerum originem duplex est positio: una FIDEI, quod res de novo fuerint a Deo productae in esse; et positio quorundam PHILOSOPHORUM, quod res a Deo ab aeterno effluxerint (cf. *lib.* II, capp. 31 sqq.). Secundum autem utramque positionem oportet dicere quod res conserventur in esse a Deo. Nam si res a Deo productae sunt in esse postquam non fuerant, oportet quod esse rerum divinam voluntatem consequatur, et similiter non esse: quia permisit res non esse quando voluit, et fecit res esse cum voluit. Tandiu igitur sunt quandiu eas esse vult. Sua igitur voluntas conservatrix est rerum. — Si autem res ab aeterno a Deo effluxerunt, non est dare tempus aut instans in quo primo a Deo effluxerint. Aut igitur nunquam a Deo productae sunt: aut semper a Deo esse earum procedit quandiu sunt. Sua igitur operatione res in esse conservat.

2405. — *a*) Hinc est quod dicitur *Hebr.* 1, 3: *Portans omnia verbo virtutis suae.*

b) Et AUGUSTINUS dicit, IV *super Gen. ad litt.* [2]: *Creatoris potentia, et omnipotentis atque omnitenentis virtus, causa est subsistendi* omnis *creaturae. Quae virtus ab eis quae creata sunt regendis si aliquando cessaret, simul et eorum cessaret species, omnisque natura concideret. Neque enim sicut* structuram *aedium cum fabricaverit* quis, *abscedit atque,*

illo cessante atque abscedente, stat opus eius, ita mundus vel in ictu oculi stare poterit, si ei regimen Deus subtraxerit.

2406. — *a*) Per hoc autem excluditur quorundam LOQUENTIUM in lege Maurorum positio, qui, ad hoc quod sustinere possent mundum Dei conservatione indigere, posuerunt omnes formas esse accidentia, et quod nullum accidens durat per duo instantia, ut sic semper rerum formatio esset in fieri: quasi res non indigeret causa agente nisi dum est in fieri.

b) Unde et ALIQUI eorum ponere dicuntur quod corpora indivisibilia, ex quibus omnes substantias dicunt esse compositas, quae sola, secundum eos, firmitatem habent, possunt ad horam aliquam remanere, si Deus suam gubernationem rebus subtraheret.

c) Quorum etiam QUIDAM dicunt res esse non desineret nisi Deus in ipsa accidens desitionis causaret.

Quae omnia patet esse absurda.

truída. Porque aqui não acontece como quando alguém começa a construir uma casa e abandonando-a, ou afastando-se dela, a construção permanece. Isso porque se Deus retirar o seu governo do mundo, este não permaneceria um só instante (IV Sobre o Gênese Literalmente 12; PL 34, 304).

9. Pelo que está exposto fica afastada a sentença de alguns adeptos da lei dos Mouros: Para poderem sustentar a conservação do mundo por Deus, afirmavam que todas as formas são acidentais e que nenhum acidente perdura por dois instantes, de modo que a formação das coisas seria um contínuo fazer-se, como se elas só necessitassem de causa agente quando estão sendo produzidas. Por isso se diz que alguns deles sustentam que se Deus retirasse seu governo do mundo, poderiam permanecer por algum tempo os corpos indivisíveis, que são, segundo afirmam, os componentes de todas as substâncias e que, segundo eles, são os únicos que tem consistência. E ainda dizem, alguns deles, que as coisas não cessariam de ser senão quando Deus nelas causasse um acidente destruidor. Ora, todas essas sentenças são evidentemente absurdas.

CAP. LXVI. - QUOD NIHIL DAT ESSE NISI INQUANTUM AGIT IN VIRTUTE DIVINA.

LOCI CONGR. - II *Sent.* dist. 1, q. 1, a. 4; *Nom.* XI, lect. 4 (931-938); *Causis,* lect. 3, 18, 23; *Pot.* q. 5, a. 1 ad 4-5; *ibid.* q. 7, a. 2 ad 10; I, q. 45, a. 5 ad 1; q. 104, a. 2; *Comp.* cap. 130 (260-262).

2407. — Ex hoc autem manifestum est quod omnia inferiora agentia non dant esse nisi inquantum agunt in virtute divina.

2408. — Nihil enim dat esse nisi inquantum est ens actu. Deus autem conservat res in esse per suam providentiam, ut ostensum est (cap. praec.). Ex virtute igitur divina est quod aliquid det esse.

2409. — Amplius. Quando aliqua agentia diversa sub uno agente ordinantur, necesse est quod effectus qui ab eis communiter fit, sit eorum secundum quod uniuntur in participando motum et virtutem illius agentis: non enim plura faciunt unum nisi inquantum unum sunt; sicut patet quod omnes qui sunt in exercitu operantur ad victoriam causandam, quam causant secundum quod sunt sub ordinatione ducis, cuius proprius effectus victoria est. Ostensum est autem in Primo (cap. 13) quod primum agens est Deus. Cum igitur esse sit communis effectus omnium agentium, nam omne agens facit esse actu; oportet quod hunc effectum producunt inquantum ordinantur sub primo agente, et agunt in virtute ipsius.

2410. — Adhuc. In omnibus causis agentibus ordinatis illud quod est ultimum in generatione et primum in intentione, est proprius effectus primi agentis: sicut forma domus, quae est proprius effectus aedificatoris, posterius provenit quam praeparatio caementi et lapidis et lignorum, quae fiunt per artifices inferiores, qui subsunt aedificatori. In omni autem actione esse in actu est principaliter intentum, et ultimum in generatione: nam, eo habito, quiescit agentis

CAPÍTULO LXVI
NENHUMA COISA PRODUZ O SER SENÃO ENQUANTO OPERA PELA VIRTUDE DIVINA

1. Daí ficar também esclarecido que todos os agentes inferiores não dão o ser a não ser senão enquanto operam por virtude divina.

Com efeito, nenhuma coisa dá o ser senão enquanto é ente em ato. Ora, Deus conserva as coisas no ser pela sua providência, como foi demonstrado (c. prec.). Logo, é pela virtude divina que uma coisa dá o ser.

2. Além disso, quando agentes diversos se ordenam sob um agente, é necessário que o efeito, produzido em comum por eles, seja deles enquanto se unem ao participarem do movimento e da virtude daquele agente, pois muitas coisas não produzem um só efeito senão enquanto estão unificadas. Assim, por exemplo, verifica-se que todos os que pertencem ao exército lutam pela vitória e a causam enquanto estão subordinados ao chefe, cujo efeito próprio é a vitória. Ora, foi demonstrado acima (l. I, c. XVIII), que o agente primeiro é Deus. Pois bem, sendo o ser o efeito comum de todos os agentes, pois todo agente produz o ser em ato, é necessário que produzam esse efeito enquanto estão subordinados ao primeiro agente e operam em virtude dele.

3. Além disso, em todas as causas agentes ordenadas aquilo que é o último na geração e primeiro na intenção é o efeito próprio do primeiro agente, como, por exemplo, a forma da casa, que é o efeito próprio do arquiteto, vem após a preparação da massa, das pedras e das madeiras, que são feitas pelos operários subordinados ao arquiteto. Ora, em toda ação o ser em ato é o primeiro na intenção, e o último na geração, porque, estando realizado, cessa a operação do agente e o movimento do

paciente. Por isso, o ser é o efeito próprio do primeiro agente, isto é, de Deus, e todas as coisas que dão o ser o fazem enquanto operam por virtude divina.

4. Além disso, entre as coisas postas sob a potência de um segundo agente, a última em bondade e perfeição é aquela sobre a qual este tem poder pela virtude do primeiro agente, pois o complemento da potência do segundo agente vem do primeiro agente. Ora, o mais perfeito dos efeitos é o ser, porque qualquer natureza ou forma aperfeiçoa-se enquanto está em ato, e ela está para o ser em ato como a potência para o ato. Logo, o ser é aquilo que os segundos agentes produzem em virtude do primeiro agente.

5. Além disso, a ordem dos efeitos corresponde à ordem das causas. Ora, o primeiro de todos os efeitos é o ser, pois as outras coisas são certas determinações do ser. Por isso, o ser é o efeito próprio do primeiro agente, e todas as outras coisas o produzem enquanto operam em virtude dele. Por conseguinte, os segundos agentes, que são como particularizantes e determinantes do primeiro agente, produzem as outras perfeições, como seus efeitos próprios que determinam o ser.

6. Além disso, o que é tal por essência, é a causa própria daquilo que é tal por participação, como, por exemplo, o fogo que é a causa de toda combustão. Ora, só Deus é ente por essência, pois todas as outras coisas são entes por participação, porque *só em Deus o ser e a essência se identificam*. Por conseguinte, o ser de qualquer existente é efeito próprio de Deus, de modo que qualquer outra coisa que produza algo no ser o faz enquanto opera em virtude divina.

7. Daí se ler no Livro da Sabedoria: *Deus criou as coisas para serem* (Sb 1, 14). Também em outros textos da Escritura é dito que Deus fez todas as coisas. Ademais, lê-se no Livro *Das Causas* que nem a inteligência dá o ser *senão enquanto é divina*, quer dizer, enquanto opera por virtude divina (Prop. 3, 32; Cmt 79-85. Prop. 148; Cmt 348. Prop. 23, 172; Cmt 384).

actio et motus patientis. Est igitur esse proprius effectus primi agentis, scilicet Dei: et omnia quae dant esse, hoc habent inquantum agunt in virtute Dei.

2411. — Amplius. Ultimum in bonitate et perfectione inter ea in quae potest agens secundum, est illud in quod potest ex virtute agentis primi: nam complementum virtutis agentis secundi est ex agente primo. Quod autem est in omnibus effectibus perfectissimum, est esse: quaelibet enim natura vel forma perficitur per hoc quod est actu; et comparatur ad esse in actu sicut potentia ad actum. Ipsum igitur esse est quod agentia secunda agunt in virtute agentis primi.

2412. — Item. Secundum ordinem causarum est ordo effectuum. Primum autem in omnibus effectibus est esse: nam omnia alia sunt quaedam determinationes ipsius. Igitur esse est proprius effectus primi agentis, et omnia alia agunt ipsum inquantum agunt in virtute primi agentis. Secunda autem agentia, quae sunt quasi particulantes et determinantes actionem primi agentis, agunt sicut proprios effectus alias perfectiones, quae determinant esse.

2413. — Praeterea. Quod est per essentiam tale, est propria causa eius quod est per participationem tale: sicut ignis est causa omnium ignitorum. Deus autem solus est ens per essentiam suam, omnia autem alia sunt entia per participationem: nam in solo Deo esse est sua essentia. Esse igitur cuiuslibet existentis est proprius effectus eius, ita quod omne quod producit aliquid in esse, hoc facit inquantum agit in virtute Dei.

2414. — *a*) Hinc est quod dicitur *Sap*. 1, 14: *Creavit Deus ut essent omnia*. Et in pluribus Scripturae locis dicitur quod Deus omnia facit.

b) In libro etiam *de Causis* dicitur quod nec intelligentia dat esse *nisi inquantum est divina*, idest, inquantum agit in virtute divina.

CAPÍTULO LXVII
DEUS É A CAUSA DAS OPERAÇÕES DE TODOS OS OPERANTES

1. Depreende-se do exposto que Deus é a causa pela qual todos os operantes operam.

Com efeito, todo operante é de algum modo causa do ser, ou segundo o ser substancial, ou segundo o ser acidental. Ora, nenhuma coisa é causa do ser senão enquanto opera por virtude divina, como foi demonstrado (c. prec.). Logo, todo operante opera por virtude de Deus.

2. Além disso, toda operação resultante de uma virtude refere-se, como à sua causa, à coisa que produziu tal virtude, como, por exemplo, o movimento natural dos corpos pesados e leves segue-lhes a forma pela qual são pesados ou leves. Por isso, diz-se que a causa de tais

CAP. LXVII. - QUOD DEUS EST CAUSA OPERANDI OMNIBUS OPERANTIBUS.

LOCI CONGR. - II *Sent*. dist. 1, q. 1, a. 4; *Nom*. VIII, lect. 1 (748); *Pot*. q. 3, a. 7; I, q. 105, a. 5; *Comp*. cap. 135 (274).

2415. — Ex hoc autem apparet quod Deus causa est omnibus operantibus ut operentur. Omne enim operans est aliquo modo causa essendi, vel secundum esse substantiale, vel accidentale. Nihil autem est causa essendi nisi inquantum agit in virtute Dei, ut ostensum est (cap. praec.). Omne igitur operans operatur per virtutem Dei.

2416. — Adhuc. Omnis operatio quae consequitur aliquam virtutem, attribuitur sicut causae illi rei quae dedit illam virtutem: sicut motus gravium et levium naturalis consequitur formam ipsorum, secundum quam sunt gravia et levia, et ideo causa motus ipsorum dicitur esse generans,

qui dedit formam. Omnis autem virtus cuiuscumque agentis est a Deo, sicut a primo principio omnis perfectionis. Ergo, cum omnis operatio consequatur aliquam virtutem, oportet quod cuiuslibet operationis causa sit Deus.

2417. — Amplius. Manifestum est quod omnis actio quae non potest permanere cessante impressione alicuius agentis, est ab illo agente: sicut manifestatio colorum non posset esse cessante actione solis qua aërem illuminat, unde non est dubium quin sol sit causa manifestationis colorum. Et similiter patet de motu violento, qui cessat cessante violentia impellentis. Sicut autem Deus non solum dedit esse rebus cum primo esse incoeperunt, sed quandiu sunt, esse in eis causat, res in esse conservans, ut ostensum est (cap. 65); ita non solum cum primo res conditae sunt, eis virtutes operativas dedit, sed semper eas in rebus causat. Unde, cessante influentia divina, omnis operatio cessaret. Omnis igitur rei operatio in ipsum reducitur sicut in causam.

2418. — Item. Quicquid applicat virtutem activam ad agendum, dicitur esse causa illius actionis: artifex enim applicans virtutem rei naturalis ad aliquam actionem, dicitur esse causa illius actionis, sicut coquus decoctionis, quae est per ignem. Sed omnis applicatio virtutis ad operationem est principaliter et primo a Deo. Applicantur enim virtutes operativae ad proprias operationes per aliquem motum vel corporis, vel animae. Primum autem principium utriusque motus est Deus. Est enim primum movens omnino immobile, ut supra (*lib.* I, cap. 13) ostensum est. Similiter etiam omnis motus voluntatis quo applicantur aliquae virtutes ad operandum, reducitur in Deum sicut in primum appetibile et in primum volentem. Omnis igitur operatio debet attribui Deo sicut primo et principali agenti.

2419. — Adhuc. In omnibus causis agentibus ordinatis semper oportet quod causae sequentes agant in virtute causae primae: sicut in rebus naturalibus corpora inferiora agunt in virtute corporum caelestium; et in rebus voluntariis omnes artifices inferiores operantur secundum imperium supremi architectoris. In ordine autem causarum agentium Deus est prima causa, ut in Primo (l. c.) ostensum est. Ergo omnes causae inferiores agentes agunt in virtute ipsius. Causa autem actionis magis est illud cuius virtute agitur quam etiam illud quod agit: sicut principale agens magis quam instrumentum. Deus igitur principalius est causa cuiuslibet actionis quam etiam secundae causae agentes.

2420. — Item. Omne operans per suam operationem ordinatur ad finem ultimum: oportet enim quod vel operatio ipsa sit finis; vel operatum, quod est operationis effectus. Ordinare autem res in finem est ipsius Dei, sicut supra (cap. 64) ostensum est. Oportet igitur dicere quod omne agens virtute divina agat. Ipse est igitur qui est causa actionis omnium rerum.

movimentos é o gerador que lhes deu a forma. Ora, toda virtude de qualquer agente provém de Deus, como do primeiro princípio de toda perfeição. Logo, como toda operação segue uma virtude, é necessário que a causa de toda operação seja Deus.

3. Além disso, é evidente que a operação que não pode permanecer após a cessação do influxo do agente provém deste agente, como, por exemplo, não pode haver a presença das coisas sem o sol, que ilumina a atmosfera; conseqüentemente, é certo que o sol é a causa da presença das cores. É semelhante a isso o movimento violento que cessa quando cessa a violência do impulso. Ora, assim como Deus não somente deu o ser das coisas quando elas começaram a existir, mas também, ao conservá-las no ser, lhes é causa do ser enquanto são, como acima foi demonstrado (c. LXV), assim também não lhes deu somente as potências operativas quando as criou no ser inicialmente, mas sempre causa estas potências nas coisas. Donde, se cessasse o influxo divino, cessaria também toda operação. Logo, toda operação reduz-se a Deus como à sua causa.

4. Além disso, toda coisa que aplica a potência ativa para a operação, tem-se como causa dessa operação. Por exemplo: o artífice, aplicando a potência a uma coisa natural para a operação, é considerado causa dessa operação, como também o cozinheiro o é da comida feita no fogo. Ora, toda aplicação de uma potência à operação vem principal e primeiramente de Deus. Com efeito, as potências operativas são aplicadas às suas operações próprias por um movimento do corpo ou da alma. Ora, o primeiro princípio desses dois movimentos é Deus, porque Deus é o primeiro movente absolutamente imóvel, como acima foi demonstrado (l. I, c. XIII). De modo semelhante, todo movimento da vontade, pelo qual são impulsionadas algumas virtudes para a operação, reduz-se a Deus, como ao primeiro apetecível e ao primeiro querido. Logo, toda operação deve ser atribuída a Deus como ao primeiro e principal agente.

5. Além disso, em todas as causas agentes ordenadas convém sempre que as causas que se seguem operem em virtude da causa primeira. Por exemplo: na natureza, os corpos inferiores operam em virtude dos corpos celestes; e, nas coisas voluntárias, todos os operários inferiores operam segundo a ordem do primero arquiteto. Ora, na ordenação das causas agentes, Deus é a causa primeira, como foi demonstrado (l. I, loc. cit.). Logo, todas as causas agentes inferiores operam em virtude de Deus. Ora, é mais causa da operação aquilo em virtude do qual se opera do que aquilo que opera, como também o principal agente é mais causa que o instrumento. Logo, Deus é mais causa principal de qualquer operação do que as causas segundas agentes.

6. Além disso, todo operante ordena-se para o fim último, por sua operação. Convém, pois, que ou a própria operação seja o fim ou a obra, que é o efeito da operação. Ora, ordenar as coisas para o fim pertence a Deus, como acima foi demonstrado (c. LXIV). Logo, resulta que necessariamente todo agente opera em virtude de Deus. Por isso, Deus é a causa da operação de todas as coisas.

7. Daí ler-se nas Escrituras: *Senhor, fizestes em nós todas as nossas obras* (Is 26, 12); *Sem mim, nada podeis fazer* (Jo 15, 9); *Deus é quem opera em nós o querer e o operar, segundo a sua boa vontade* (Fl 2, 13).

E por essa razão os efeitos das operações naturais são atribuídos a Deus, porque é Deus quem opera em todo operante natural ou voluntário, como se lê nas Escrituras: *Não me expremestes como o leite e não me coalhastes? Revestistes-me de pele e carne e me constituístes com ossos e nervos* (Jó 10, 10-11); *O Senhor clamou do céu; e o Altíssimo falou com trovões e carvões incandescentes* (Sl 17, 4).

2421. — *a*) Hinc est quod dicitur ISAIAE 26, 12, *Omnia opera nostra operatus es* in *nobis, Domine;* et IOAN. 15, 5, *Sine me nihil potestis facere,* et *Philip.* 2, 13, *Deus est qui operatur in* nobis *velle et perficere pro bona voluntate.*

b) Et hac ratione frequenter in Scripturis naturae effectus operationi divinae attribuuntur, quia ipse est qui operatur in omni operante per naturam vel per voluntatem: sicut illud IOB 10: 10 *Nonne sicut lac mulsisti me, et sicut caseum me coagulasti?* 11 *Pelle et carnibus vestisti me, ossibus et nervis compegisti me;* et in *Psalmo*, *Intonuit de caelo Dominus, et Altissimus dedit vocem suam, grando et carbones ignis.*

CAPÍTULO LXVIII
DEUS ESTÁ EM TODA PARTE

1. Depreende-se do exposto que Deus está em toda parte e em todas as coisas.

Com efeito, é necessário que o movente e o movido sejam simultâneos, como prova o Filósofo (VII Física 2, 243a; Cmt 3-4). Ora, Deus move tudo para as operações, como foi demonstrado (c. prec.). Logo, Deus está em todas as coisas.

2. Além disso, tudo que está em um lugar ou em qualquer coisa, toca-a de algum modo, pois a coisa corpórea está em algum lugar segundo o contacto da quantidade dimensiva. Mas a coisa incorpórea se diz que está em algo, segundo o contacto de virtude, porque ela carece de quantidade dimensiva. Assim, pois, está a coisa incorpórea em algo segundo sua virtude, como a corpórea está em outro lugar pela quantidade dimensiva. Ora, se houvesse corpos de quantidade dimensiva infinita, ele deveria estar em toda parte. Por conseguinte, se há uma coisa incorpórea de infinita virtude, deve também estar em toda parte. Ora, foi demonstrado acima (l. I, c. XLIII), que Deus é de infinita virtude. Logo, Deus está em toda parte.

3. Além disso, assim como a causa particular está para o efeito particular, está também a causa universal para o efeito universal. Ora, é necessário que a causa particular seja simultânea ao seu efeito particular. Por exemplo: o fogo, que por sua essência aquece, e a alma, que por sua essência dá vida ao corpo. Por conseguinte, sendo Deus a causa universal de todo ser, como acima foi demonstrado (l. II, c. XV), é necessário que onde quer que se encontre o ser esteja também aí a presença divina.

4. Além disso, qualquer agente só está presente a um dos seus efeitos, e a sua operação não pode atingir outra coisa senão mediante aquele efeito, porque o agente e o paciente devem ser simultâneos. Por exemplo, a força motora, no ser vivo, não move os outros órgãos senão mediante o coração. Por conseguinte, se Deus estivesse presente só a um dos seus efeitos, sendo este o primeiro movido e imediatamente movido, se su-

CAP. LXVIII. - QUOD DEUS EST UBIQUE

LOCI CONGR. - I *Sent.* dist. 37, q. 2, a. 1; *Nom.* III (234-235); IX, lect. 1 (811); *Quodlib.* XI, q. 1 (212); I, q. 8, aa. 1, 2; q. 16, a. 7 ad 2; q. 52, a. 2; q. 112, a. 1; *Comp.* cap. 135 (274).

2422. — Ex hoc autem apparet quod necesse est Deum esse ubique et in omnibus rebus.

2423. — Movens enim et motum oportet esse simul, ut probat PHILOSOPHUS in VII *Physicorum*. Deus autem omnia movet ad suas operationes, ut ostensum est (cap. praec.). Est igitur in omnibus rebus.

2424. — Item. Omne quod est in loco, vel in re quacumque, aliquo modo contingit ipsam: res enim corporea est in aliquo sicut in loco secundum contactum quantitatis dimensivae; res autem incorporea in aliquo esse dicitur secundum contactum virtutis, cum careat dimensiva quantitate. Sic igitur se habet res incorporea ad hoc quod sit in aliquo per virtutem suam, sicut se habet res corporea ad hoc quod sit in aliquo per quantitatem dimensivam. Si autem esset aliquod corpus habens quantitatem dimensivam infinitam, oporteret illud esse ubique. Ergo, si sit aliqua res incorporea habens virtutem infinitam, oportet quod sit ubique. Ostensum est autem in Primo (cap. 43) Deum esse infinitae virtutis. Est igitur ubique.

2425. — Adhuc. Sicut se habet causa particularis ad particularem effectum, ita se habet causa universalis ad universalem effectum. Oportet autem causam particularem proprio effectui particulari adesse simul: sicut ignis per suam essentiam calefacit, et anima per suam essentiam vitam corpori confert. Cum igitur Deus sit causa universalis totius esse, ut in Secundo (cap. 15) ostensum est, oportet quod in quocumque est invenire esse, ei adsit divina praesentia.

2426. — Amplius. Quodcumque agens est praesens tantum uni suorum effectuum, eius actio non potest derivari ad alia nisi illo mediante, eo quod agens et patiens oportet esse simul: sicut vis motiva non movet alia membra nisi mediante corde. Si igitur Deus esset praesens uni tantum suorum effectuum, utpote primo mobili, quod ab eo immediate movetur, sequeretur quod eius actio non posset ad alia derivari nisi illo mediante.

Hoc autem est inconveniens. Si enim alicuius agentis actio non potest derivari ad alia nisi mediante aliquo primo, oportet quod illud proportionaliter respondeat agenti secundum totam eius virtutem, aliter enim non posset agens tota sua virtute uti: sicut videmus quod omnes motus quos potest causare virtus motiva, expleri possunt per cor. Non est autem aliqua creatura per quam posset expleri quicquid divina virtus facere potest: cum divina virtus excedat in infinitum quamlibet rem creatam, ut apparet ex his quae in Primo (l. c.) ostensa sunt. Inconveniens est igitur dicere quod divina actio non se extendat ad alia nisi mediante uno primo. Non est igitur praesens in uno tantum suorum effectuum, sed in omnibus. — Eadem enim ratione opinabitur si quis dicat eum esse in aliquibus, et non in omnibus: quia quotcumque effectus divini accipiantur, non sufficienter explere poterunt divinae virtutis executionem.

2427. — Praeterea. Necesse est ut causa agens sit simul cum suo effectu proximo et immediato. In qualibet autem re est aliquis effectus proximus et immediatus ipsius Dei. Ostensum est enim in Secundo (cap. 21) quod solus Deus creare potest. In qualibet autem re est aliquid quod per creationem causatur: in rebus quidem corporalibus prima materia; in rebus autem incorporeis simplices earum essentiae; ut apparet ex his quae in Secundo (capp. 15 sqq.) sunt determinata. Oportet igitur simul Deum adesse in omnibus rebus: praesertim cum ea quae de non esse ad esse produxit, continuo et semper in esse conservet, ut ostensum est (cap. 65).

2428. — Hinc est quod dicitur IER. 24, *Caelum et terram ego impleo;* et in *Psalmo*, *Si ascendero in caelum, tu illic es;* et *si descendero* ad *infernum, ades.*

2429. — *a*) Per hoc autem excluditur error QUORUNDAM dicentium Deum in aliqua parte mundi determinata esse, puta in primo caelo et in parte orientis, unde est principium motus caeli.

b) Quorum tamen dictum sustineri posset si sane accipiatur: ut scilicet non intelligamus Deum aliqua determinata mundi parte esse conclusum; sed quia omnium corporearum motionum principium, secundum naturae ordinem, ab aliqua determinata incipit parte, Deo movente. Propter quod et in Sacra Scriptura Deus dicitur specialiter esse in caelo: secundum illud ISAIAE ult., *Caelum mihi sedes est;* et in *Psalmo*, *Caelum caeli Domino*, etc.

c) Sed ex hoc quod, praeter naturae ordinem, etiam in infimis corporibus Deus aliquid operatur quod virtute caelestis corporis causari non potest, manifeste ostenditur Deum non solum caelesti corpori, sed etiam infimis rebus immediate adesse.

2430. — *a*) Non est autem aestimandum Deum sic esse ubique quod per locorum spatia dividatur, quasi una pars eius sit hic et alia alibi, sed totus ubique

poria que a sua operação não poderia atingir as outras coisas senão mediante o primeiro efeito. Mas isso é inconveniente. De fato, se a operação de algum agente não pode atingir as outras coisas senão mediante o primeiro efeito, é necessário que este corresponda proporcionalmente a toda virtude do agente, pois, em caso contrário, o agente não poderia ser aplicado em toda sua virtude. Assim, por exemplo, vemos que todos os movimentos causados pela força motora podem ser executados pelo coração. Ora, não há criatura alguma que por ela seja executado tudo o que pode a virtude divina fazer, pois esta excede infinitamente qualquer criatura, como se deduz do que foi demonstrado acima (l. I, loc. cit.). Por conseguinte, não é conveniente dizer que a operação divina não se estende a todas as coisas senão mediante uma primeira coisa. Logo, não está presente somente em seu efeito, mas em todos os efeitos.

Na mesma razão fundamenta-se alguém que disser que Deus está em algumas coisas e não em outras, porque quantos sejam os efeitos divinos considerados, eles não esgotarão suficientemente a realização da virtude divina.

5. Além disso, é necessário que a causa agente seja simultânea com o seu efeito próximo imediato. Ora, em qualquer coisa há um efeito próximo e imediato de Deus. Foi demonstrado acima (l. II, c. XXI) que só Deus pode criar. Ora, em cada coisa há algo causado por criação; nas coisas corpóreas, a matéria-prima; nas coisas incorpóreas, a essência simples, como se depreende do que acima foi dito (l. II, cc. XVss). Logo, é necessário que Deus esteja simultaneamente presente em todas as coisas. Principalmente naquelas que produziu do não-ser para o ser, é necessário que sempre e continuamente as conserve no ser, como acima foi demonstrado (c. LXV).

6. Daí o que diz Jeremias: *Eu encho o céu e a terra* (Jr 24, 23); e no Salmo: *Se subo ao céu, lá estás; se desço às profundezas, aí estas presente* (Sl 138, 8).

7. Pelo exposto acima fica excluído o erro de alguns que dizem Deus estar presente em determinada parte do mundo, isto é, no primeiro céu e no oriente, donde procede o princípio do movimento celeste. Pode-se, no entanto, aceitar essas afirmações, se elas forem consideradas retamente, isto é, se não pensarmos que Deus está limitado a determinada parte do mundo, mas que o princípio dos movimentos de todos os corpos começa, segundo a ordem natural, em determinada parte, sendo Deus o movente. Por esse motivo diz a Sagrada Escritura que Deus está especialmente no céu, segundo se lê: *O céu é o meu assento* (Is 66,1); *Ao Senhor do céu dos céus* (Sl 113, 16).

Mas, porque fora da ordem natural, mesmo nos corpos inferiores, Deus produz algo que não pode ser causado pela virtude dos corpos celestes, isso demonstra claramente que Deus está imediatamente presente não só no corpo celeste, como também nas coisas inferiores.

8. Não se deve, porém, pensar que Deus está em toda parte dividido pelos espaços dos lugares, como se uma parte estivesse aqui, outra, ali; pois *Deus está todo*

ele em cada parte, sendo simples como é e sem partes.

Nem Deus é simples como um ponto, que é o termo do contínuo, e, por isso, tem um local determinado no contínuo, visto que o ponto não pode estar senão em lugar indivisível. Deus, com efeito, não só é indivisível, como existe totalmente fora da ordem das coisas contínuas. Por isso, não está determinado para lugar algum, grande ou pequeno, por necessidade essencial. Deus não está assim em um lugar, porque, desde a eternidade, Deus existia antes da existência de qualquer lugar. No entanto, pela imensidão da sua virtude abrange todas as coisas que estão em lugar, pois Deus é causa universal do ser, como foi acima dito (l. I, c. XVII). Por isso, Deus está todo onde quer que esteja, porque pela sua virtude simples atinge todas as coisas. No entanto, não se há de pensar que esteja nas coisas com elas misturado, pois foi demonstrado acima (l. I, cc. XVII-XXVII) que Deus não é matéria nem forma de coisa alguma. Mas está em todas elas como causa agente.

est. Deus enim, cum sit omnino simplex, partibus caret.

b) Neque sic simplex est quemadmodum punctus, qui est terminus continui, et propter hoc determinatum situm in continuo habet: unde non potest unus punctus nisi in uno loco indivisibili esse. Deus autem indivisibilis est quasi omnino extra genus continui existens. Unde non determinatur ad locum, vel magnum vel parvum, ex necessitate suae essentiae, quasi oporteat eum esse in aliquo loco: cum ipse fuerit ab aeterno ante omnem locum. Sed immensitate suae virtutis attingit omnia quae sunt in loco: cum sit universalis causa essendi, ut dictum est (2425). Sic igitur ipse totus est ubicumque est: quia per simplicem suam virtutem universa attingit.

c) Non est tamen aestimandum quod sic sit in rebus quasi in rebus mixtus: ostensum est enim in Primo (capp. 17, 27) quod neque materia neque forma est alicuius. Sed est in omnibus per modum causae agentis.

CAPÍTULO LXIX
SOBRE A OPINIÃO DOS QUE NEGAM HAVER AÇÕES PRÓPRIAS NAS COISAS NATURAIS

1. Do assunto acima exposto alguns encontraram motivo para errar ao pensarem que criatura alguma não tem atividade quando produz os efeitos naturais, como se o fogo não aquecesse e o calor nele existente fosse causado por Deus, e coisa semelhante dizem a respeito dos demais efeitos naturais (Averrois. In IX Metafísica 7).

Além disso, procuram confirmar esse erro mostrando que nenhuma forma, quer substancial, quer acidental, pode ser produzida no ser senão por via de criação, porque as formas e os acidentes não podem proceder da matéria, até porque a matéria não lhes entra na composição. Por conseguinte, se são produzidos, convém que venham do nada, o que significa, serem criados. E como a criação é ato exclusivo de Deus, como acima foi demonstrado (l. II, c. XXI), parece que na natureza somente Deus produz as formas, quer substanciais, quer acidentais.

2. A opinião de uma parte dos Filósofos concorda com essa tese. Com efeito, como tudo aquilo que não é por si mesmo, mostra-se derivado daquilo que é por si mesmo, disso depreende-se que as formas das coisas que não existem em si mesmas, mas na matéria, provêm das formas que existem em si mesmas, sem a matéria, como se as formas existentes na matéria fossem participação das formas que são sem matéria. Por esse motivo, Platão (cf. I Metafísica 9, 990a; Cmt 14, 208ss) afirmou que as espécies das coisas sensíveis são certas formas separadas, que são causa do ser dessas coisas sensíveis, enquanto estas dela participam.

3. Avicena (Metafísica 9,5) afirmava que todas as formas substanciais efluem do intelecto agente. Mas di-

CAP. LXIX. - DE OPINIONE EORUM QUI REBUS NATURALIBUS PROPRIAS SUBTRAHUNT ACTIONES.

LOCI CONGR. - II *Sent.* dist. 1, q. 1, a. 4; *Verit.* q. 5, a. 9 ad 4; *Pot.* q. 3, a. 7; I, q. 115, a. 1.

2431. — Ex hoc autem QUIDAM occasionem errandi sumpserunt, putantes quod nulla creatura habet aliquam actionem in productione effectuum naturalium: ita scilicet quod ignis non calefacit, sed Deus causat calorem praesente igne; et similiter dicunt in omnibus aliis effectibus naturalibus.

2432. — Hunc autem errorem rationibus confirmare conati sunt, ostendentes nullam formam, neque substantialem neque accidentalem, nisi per viam creationis produci in esse. Non enim possunt formae et accidentia fieri ex materia: cum non habeant materiam partem sui. Unde, si fiunt, oportet quod fiant ex nihilo, quod est creari. Et quia creatio solius Dei actus est, ut in Secundo (cap. 21) ostensum est, sequi videtur quod solus Deus tam formas substantiales quam accidentales in natura producat.

2433. — Huic autem positioni partim etiam quorundam PHILOSOPHORUM opinio concordavit. Quia enim omne quod per se non est, ab eo quod est per se derivatum invenitur, videtur quod formae rerum quae non sunt per se existentes sed in materia, proveniant ex formis quae per se sine materia sint: quasi formae in materia existentes sint quaedam participationes illarum formarum quae sine materia sunt. Et propter hoc PLATO posuit species rerum sensibilium esse quasdam formas separatas, quae sunt causae essendi his sensibilibus, secundum quod eas participant.

2434. — AVICENNA, vero posuit omnes formas substantiales ab intelligentia agente effluere. Accidentales autem formas esse po-

nebat materiae dispositiones, quae ex actione inferiorum agentium materiam disponentium proveniebant: in quo a priore stultitia declinabat.

2435. — Huius autem signum esse videbatur quod nulla virtus activa invenitur esse in istis corporibus nisi accidentalis forma, sicut qualitates activae et passivae, quae non videntur esse ad hoc sufficientes quod formas substantiales causare possint.

2436. — Inveniuntur etiam quaedam in istis inferioribus quae non generantur ex sibi similibus, sicut animalia ex putrefactione generata. Unde videtur quod horum formae ex altioribus principiis proveniant. Et pari ratione aliae formae, quarum quaedam sunt multo nobiliores.

2437. — QUIDAM vero ad hoc argumentum assumunt ex naturalium corporum imbecillitate ad agendum. Nam omnis corporis forma est adiuncta quantitati. Quantitas autem impedit actionem et motum: cuius signum ponunt quia quantum additur in quantitate alicui corpori, tanto fit ponderosius, et tardatur motus eius. Unde ex hoc concludunt quod nullum corpus sit activum, sed passivum tantum.

2438. — Hoc etiam ostendere nituntur per hoc quod omne patiens est subiectum agenti; et omne agens praeter primum, quod creat, requirit subiectum inferius se. Nulla autem substantia est inferior corporali. Unde videtur quod nullum corpus sit activum.

2439. — Addunt etiam ad hoc quod corporalis substantia est in ultima distantia a primo agente: unde non videtur eis quod virtus activa perveniat usque ab substantiam corporalem; sed, sicut Deus est agens tantum, ita substantia corporalis, cum sit infima in genere rerum, sit passiva tantum.

2440. — Propter has igitur rationes ponit AVICEBRON, in libro *Fontis Vitae*, quod nullum corpus est activum; sed virtus substantiae spiritualis, pertransiens per corpora, agit actiones quae per corpora fieri videntur.

2441. — Quidam etiam LOQUENTES in lege Maurorum dicuntur ad hoc rationem inducere quod etiam accidentia non sint ex actione corporum, quia accidens non transit a subiecto in subiectum. Unde reputant impossibile quod calor transeat a corpore calido in aliud corpus ab ipso calefactum: sed dicunt omnia huiusmodi accidentia creari a Deo.

2442. — Ad praemissas autem positiones multa inconvenientia sequuntur. Si enim nulla inferior causa, et maxime corporalis, aliquid operatur, sed Deus operatur in omnibus solus; Deus autem non variatur per hoc quod operatur in rebus diversis: non sequetur diversus effectus ex diversitate rerum in quibus Deus operatur. Hoc autem ad sensum apparet falsum: non enim ex appositione calidi sequitur infrigidatio, sed calefactio tantum; neque ex semine hominis sequitur generatio nisi hominis. Non ergo causalitas effectuum inferiorum est ita attribuenda divinae virtuti quod subtrahatur causalitas inferiorum agentium.

2443. — Item. Contra rationem sapientiae est ut sit aliquid frustra in operibus sa-

zia que as formas acidentais são disposições da matéria que provinham da ação dos agentes inferiores que preparavam a matéria, e nisto se afastava da tese absurda anterior. Como sinal disso, apresentava o fato de que nenhuma potência ativa se encontra nesses corpos, a não ser a forma acidental, como as qualidades ativas e passivas, que não parecem ser suficientes para causar formas substanciais. Há, com efeito, entre esses seres inferiores, alguns não gerados de semelhantes seus, como os animais que são gerados da putrefação. Daí parecer que as suas formas provêm de princípios mais elevados. E, pela mesma razão, as outras formas, algumas das quais são muito mais elevadas.

4. Outros, ademais, assumem esse argumento para provar esse fato pela debilidade operativa dos corpos, pois a forma corpórea está unida à quantidade. Ora, a quantidade é impedimento para a operação e para o movimento, o que provam dizendo que quanto mais se acrescenta de quantidade a um corpo, tanto mais ele se torna pesado e tardo o seu movimento. Daí concluírem que nenhum corpo é ativo, mas somente passivo. Pretendem também demonstrar isso ao dizerem que todo paciente está sujeito a um agente, e que todo agente que cria, exceto o primeiro, exige um sujeito inferior a si. Ora, nenhuma substância é inferior à corpórea. Donde se ver que nenhum corpo é ativo. Acrescentam um outro argumento, dizendo que a substância corpórea está na distância máxima do primeiro agente. Daí não lhes parecer que a potência ativa atinja a substância corpórea. Mas, como Deus é somente agente, também a substância corpórea, que é a última no gênero das coisas, é somente passiva.

5. Devido a esses argumentos, Avicebron (II Fonte da Vida 10. Ed. Bäumker, 40) afirmou que nenhum corpo é ativo. No entanto, passando pelos corpos a virtude da substância espiritual, ela produz as ações que se manifestam como sendo feitas pelos corpos.

6. É também dito, que alguns adeptos da *Lei dos Mouros* aduzem para isso o argumento de que também os acidentes não provêm dos corpos que não se transferem de um sujeito para outro. Donde considerarem impossível que o calor passe de um corpo quente para outro corpo aquecido por ele. Por isso, afirmam que todos os acidentes são criados por Deus.

7. No entanto, muitas inconveniências decorrem das teses acima expostas.

Com efeito, se nenhuma causa inferior, sobretudo a corpórea, produz algo, mas Deus opera sozinho em todos, e como Deus não varia ao operar em diversas coisas, não resultam efeitos diversos da diversidade de coisas nas quais Deus opera. No entanto, isso se manifesta ser falso pela experiência sensitiva, pois do acréscimo de calor não vem a refrigeração, mas somente aquecimento, nem do sêmem humano resulta outra geração que a humana. Logo, a causalidade dos efeitos inferiores não deve ser atribuída à virtude divina, de modo que esta anule a causalidade dos agentes inferiores.

8. Além disso, é contra a natureza da sabedoria, haver algo frustrado nas ações do sábio. Ora, se as coisas

criadas não operam de algum modo na produção dos efeitos, mas somente Deus opera e imediatamente produz todas as coisas, as outras coisas postas por Deus para produzir os efeitos seriam inúteis. Logo, a citada tese opõe-se à sabedoria divina.

9. Além disso, o que dá a uma coisa algo principal, dá-lhe tudo aquilo que segue o principal, como, por exemplo, a causa da gravidade do corpo elementar é também causa do movimento para baixo. Ora, reduzir uma coisa a ato provém daquilo que está em ato, como se verifica em Deus. Com efeito, Deus é ato puro e também a causa primeira do ser de todas as coisas, como acima foi demonstrado (l. II, c. XV). Se, pois, Deus comunicou a semelhança do seu ser às outras coisas enquanto as produziu no ser, resulta disso que comunicou-lhes também a semelhança do seu agir, para que também as coisas criadas tivessem ações próprias.

10. Além disso, a perfeição do efeito manifesta a perfeição da causa, pois de virtude mais pefeita resulta efeito mais perfeito. Ora, Deus é agente perfeitíssimo. Logo, é necessário que as coisas criadas por Deus, de Deus recebam a perfeição, conseqüentemente, diminuir a perfeição das criaturas é diminuir a perfeição da virtude divina. Ora, se nenhuma criatura tem ação efetiva, muito é diminuído de sua perfeição, pois é próprio da excelência da perfeição de uma coisa poder comunicá-la à outra coisa. Logo, tal tese diminui a virtude divina.

11. Além disso, como é próprio do bem fazer o bem, é também próprio do sumo bem fazer o ótimo. Ora, Deus é o sumo bem, como acima foi demonstrado (l. I, c. XLI). Logo, a Deus pertence tudo fazer otimamente. Ora, é melhor que o bem concedido a uma coisa pertença a muitas, porque *o bem comum sempre se mostra mais divino que o bem de um só* (I Ética 1, 1094b; Cmt 2, 30). No entanto, o bem de um torna-se de muitos se passa de um para outro, o que não se pode dar senão enquanto uma primeira coisa o difunde em outras por sua própria ação, até porque se não tem poder de o difundir nas outras, retém-no só como seu. Por isso, Deus comunicou a sua bondade às coisas criadas, de modo que uma possa comunicar às outras a bondade recebida. Logo, tirar das coisas as suas próprias ações é diminuir a bondade divina.

12. Além disso, suprimir a ordem das coisas criadas é suprimir delas o que têm de ótimo, pois cada uma é em si mesma boa, e no conjunto são ótimas devido à ordem do universo. Ora, o todo é sempre melhor que as partes e é o fim delas. Ora, se as operações das coisas fossem suprimidas, suprimir-se-á também a ordem delas entre si, pois de coisas naturalmente diversas não há coligação na unidade de ordem senão porque algumas são ativas e outras passivas. Logo, não é conveniente dizer que as coisas não têm ações próprias.

13. Além disso, se os efeitos não são produzidos pelas ações das coisas criadas, mas somente pela ação divina, é impossível elas manifestarem a virtude de alguma coisa criada, porque o efeito não demonstra a virtude da causa senão em razão da ação, que procede da virtude e termina no efeito. Ora, a natureza da causa não é co-

pientis. Si autem res creatae nullo modo operarentur ad effectus producendos, sed solus Deus operaretur omnia immediate, frustra essent adhibitae ab ipso aliae res ad producendos effectus. Repugnat igitur praedicta positio divinae sapientiae.

2444. — Adhuc. Quod dat alicui aliquod principale, dat eidem omnia quae consequuntur ad illud: sicut causa quae dat corpori elementari gravitatem, dat ei motum deorsum. Facere autem aliquid actu consequitur ad hoc quod est esse actu, ut patet in Deo: ipse enim est actus purus, et est etiam prima causa essendi omnibus, ut supra (*lib.* II, cap. 15) ostensum est. Si igitur communicavit aliis similitudinem suam quantum ad esse, inquantum res in esse produxit, consequens est quod communicaverit eis similitudinem suam quantum ad agere, ut etiam res creatae habeant proprias actiones.

2445. — Amplius. Perfectio effectus demonstrat perfectionem causae: maior enim virtus perfectiorem effectum inducit. Deus autem est perfectissimum agens. Oportet igitur quod res ab ipso creatae perfectionem ab ipso consequantur. Detrahere ergo perfectioni creaturarum est detrahere perfectioni divinae virtutis. Sed si nulla creatura habet aliquam actionem ad aliquem effectum producendum, multum detrahitur perfectioni creaturae: ex abundantia enim perfectionis est quod perfectionem quam aliquid habet, possit alteri communicare. Detrahit igitur haec positio divinae virtuti.

2446. — Item. Sicut est boni bonum facere, ita est summi boni aliquid optime facere. Deus autem est summum bonum, ut in Primo (cap. 41) ostensum est. Igitur eius est optime facere omnia. Melius autem est quod bonum alicui collatum sit multorum commune, quam quod sit proprium: quia *bonum commune semper invenitur esse divinius quam bonum unius tantum*. Sed bonum unius fit multis commune si ab uno in alia derivatur, quod non potest esse nisi inquantum diffundit ipsum in alia per propriam actionem: si vero potestatem non habet illud in alia transfundendi, manet sibi ipsi proprium. Sic igitur Deus rebus creatis suam bonitatem communicavit ut una res, quod accepit, possit in aliam transfundere. Detrahere ergo actiones proprias rebus, est divinae bonitati derogare.

2447. — Adhuc. Subtrahere ordinem rebus creatis est eis subtrahere id quod optimum habent: nam singula in seipsis sunt bona, simul autem omnia sunt optima, propter ordinem universi; semper enim totum est melius partibus et finis ipsarum. Si autem rebus subtrahantur actiones, subtrahitur ordo rerum ad invicem: rerum enim quae sunt diversae secundum suas naturas, non est colligatio in ordinis unitatem nisi per hoc quod quaedam agunt et quaedam patiuntur. Inconveniens igitur est dicere quod res non habeant proprias actiones.

2448. — Amplius. Si effectus non producuntur ex actione rerum creatarum, sed solum ex actione Dei, impossibile est quod per effectus manifestetur virtus alicuius causae creatae: non enim effectus ostendit virtutem causae nisi ratione actionis quae, a virtute procedens, ad effectum terminatur.

Natura autem causae non cognoscitur per effectum nisi inquantum per ipsum cognoscitur virtus eius, quae naturam consequitur. Si igitur res creatae non habeant actiones ad producendos effectus, sequetur quod nunquam natura alicuius rei creatae poterit cognosci per effectum. Et sic subtrahitur nobis omnis cognitio scientiae naturalis, in qua praecipue demonstrationes per effectum sumuntur.

2449. — Item. Apparet per inductionem in omnibus quod *simile agat suum simile*. Id autem quod generatur in rebus inferioribus non est forma tantum, sed compositum ex materia et forma: nam omnis generatio ex aliquo est, scilicet ex materia, et ad aliquid, scilicet formam. Oportet ergo quod generans non sit forma tantum, sed compositum ex materia et forma. Non igitur species rerum separatae, ut PLATONICI posuerunt; neque intelligentia agens, ut posuit AVICENNA, est causa formarum quae sunt in materiis, sed magis hoc compositum ex materia et forma.

2450. — Item. Si agere sequitur ad esse in actu, inconveniens est quod actus perfectior actione destituatur. Perfectior autem actus est forma substantialis quam accidentalis. Si igitur formae accidentales quae sunt in rebus corporalibus habent proprias actiones, multo magis forma substantialis habet aliquam propriam actionem. Non est autem eius propria actio disponere materiam: quia hoc fit per alterationem, ad quam sufficiunt formae accidentales. Igitur forma substantialis generantis est principium actionis ut forma substantialis introducatur in generatum.

2451. — R a t i o n e s a u t e m q u a s i n d u c u n t f a c i l e e s t s o l v e r e. Cum enim ad hoc aliquid fiat ut sit, sicut forma non dicitur ens quasi ipsa habeat esse, sed quia per eam compositum est; ita nec forma proprie fit, sed incipit esse per hoc quod compositum sit reductum de potentia in actum, qui est forma (2432).

2452. — Neque etiam oportet ut omne quod habet aliquam formam quasi participatam, recipiat eam immediate ab eo quod est essentialiter forma: sed immediate quidem ab alio quod habet similem formam, simili modo scilicet participatam, quod tamen agat in virtute illius formae separatae, si qua sit talis. Sic enim *agens similem sibi* effectum *producit* (2433).

2453. — Similiter etiam non oportet quod, quia omnis actio inferiorum corporum fit per qualitates activas et passivas, quae sunt accidentia, quod non producatur ex actione eorum nisi accidens (2435). Quia illae formae accidentales, sicut causantur a forma substantiali, quae simul cum materia est causa omnium propriorum accidentium, ita agunt virtute formae substantialis. Quod autem agit in virtute alterius, producit effectum similem non sibi tantum, sed magis ei in cuius virtute agit: sicut ex actione instrumenti fit in artificiato similitudo formae artis. Ex quo sequitur quod ex actione formarum accidentalium producuntur formae substantiales, inquantum agunt instrumentaliter in virtute substantialium formarum.

nhecida pelo efeito senão enquanto por ele se conhece a virtude da causa que lhe segue a natureza. Por conseguinte, se as coisas criadas não são produtivas de efeitos pelas ações, resulta que jamais a natureza de uma coisa criada poderia ser conhecida pelo efeito. E, sendo assim, ficamos privados de todo conhecimento de ciência natural, cujas demonstrações se tomam principalmente pelos efeitos.

14. Além disso, pela indução se verifica que em todas as coisas *o semelhante produz o semelhante a si*. Ora, o que é gerado nas coisas inferiores não é somente a forma, mas o composto de matéria e forma, pois toda geração provém de alguma coisa, a saber – a matéria, e tende para alguma coisa, a saber – a forma. Logo, é necessário que aquele que gera não seja só a forma, mas o composto de matéria e forma. Por isso, nem as espécies separadas das coisas, como afirmavam os Platônicos, nem a inteligência agente, como afirmou Avicena, são causa das formas que estão na matéria. A causa é antes este composto de matéria e forma.

15. Além disso, se o agir segue o ser em ato, é inconveniente que se prive de ação um ato mais perfeito. Ora, a forma substancial é ato mais perfeito que a acidental. Por isso, se as formas acidentais das coisas corpóreas têm ações próprias, com mais razão terá a forma substancial a sua ação própria. No entanto, dispor a matéria não é sua ação própria, porque isto é feito pela alteração, para as quais as formas acidentais são suficientes. Logo, a forma substancial do gerante é o princípio da operação para a introdução da forma substancial no gerado.

16. É, no entanto, fácil refutar os argumentos aduzidos. A razão para se fazer uma coisa é a sua existência: assim como a forma não se chama ente porque tem ela mesma o ser, mas porque o composto existe por ela, assim também tampouco a forma é propriamente feita, mas ela começa a existir quando o composto é reduzido da potência ao ato, o qual é a forma.

17. Nem também é necessário que tudo que tenha uma forma como participada, a receba imediatamente daquilo que é essencialmente forma; pois pode receber imediatamente, daquilo que tem forma semelhante, isto é, participada de modo semelhante, o qual, no entanto, opera em virtude daquela forma separada, se é que existe. Desse modo o agente produz efeito semelhante a si.

18. De modo semelhante, toda a ação dos corpos inferiores é feita por qualidades ativas e passivas que são acidentes, mas não é necessário que por essa ação só se produzam acidentes. Com efeito, as formas acidentais, assim como são causadas pela forma substancial, que juntamente com a matéria é causa de todos os acidentes próprios, também operam em virtude da forma substancial. Com efeito, o que opera em virtude de outro, produz um efeito não apenas semelhante a si, mas, antes, semelhante àquilo por cuja virtude opera, como, por exemplo, pela ação do instrumento imprime-se na obra artística a semelhança da forma da arte. Disso resulta que as formas substanciais são produzidas pela ação das formas acidentais, enquanto estas operam instrumen-

talmente em virtude das formas substanciais.

19. Nos animais gerados da putrefação, a forma substancial é causada por agente corpóreo, a saber, pelo corpo celeste, que é o primeiro alterador, donde ser necessário que todos os disponentes para a forma destes corpos inferiores operem em virtude daquele corpo. Por isso, para a produção das formas imperfeitas é suficientes a virtude do corpo celeste, sem agente unívoco. Porém, para a produção das formas mais perfeitas, como são as almas dos animais superiores, é exigido, juntamente com o agente celeste, o agente unívoco, pois estes animais não são gerados senão do sêmem, razão por que Aristóteles disse que *o sol e o homem geram o homem* (II Física 2, 194b; Cmt 4, 175).

20. Também não é verdade que a quantidade impede a ação da forma a não ser acidentalmente, enquanto toda a quantidade contínua está na matéria. Mas, a forma existente na matéria, por ter menor atualidade, é conseqüentemente de menor virtude na operação. Por isso, o corpo que tem menos de matéria e mais de forma, como o fogo, é mais ativo. No entanto, supondo-se o modo de ação que a forma existente na matéria pode ter, a quantidade mais aumenta e a ação diminui. Quanto maior o corpo aquecido, supondo-se uma igual intensidade de calor, tanto mais aquece; e supondo-se um peso igualmente intenso, quanto mais pesado for o corpo, tanto mais veloz será o seu movimento natural. Daí se vê que se moverá mais lentamente pelo movimento que não for natural. Por conseguinte, que os corpos pesados sejam mais lentos no movimento não natural ao serem de maior quantidade, isto não prova que a quantidade impede a ação, mas, antes, prova que a aumenta.

21. Não é, outrossim, necessário que todo corpo esteja privado de ação porque na ordem das substâncias corpóreas são os mais inferiores segundo o seu gênero. Também entre os corpos um é superior ao outro, mais formal e mais ativo. Assim, por exemplo, o fogo considerado em relação aos outros corpos. Ademais, nem mesmo o ínfimo dos corpos é privado de ação. Ora, é manifesto que o corpo não pode ser ato no seu todo, porque é composto de matéria, que é ente em potência, e forma, que é ato. Com efeito, a coisa age enquanto é ato. Por isso, todo o corpo opera segundo a sua forma, e a ela se refere um outro corpo, que é paciente, e que tem a sua matéria como sujeito, enquanto esta está em potência para a forma do agente. Se, porém, contrariamente, a matéria do corpo agente está em potência para a forma do corpo paciente, ambos serão simultaneamente agentes e pacientes de modo recíproco, como acontece em dois corpos elementares. Mas se isso não acontecer, haverá apenas um só agente e um só paciente relativos, como é a relação entre o corpo celeste e o corpo elementar. Logo, o corpo agente opera no sujeito não segundo todo o corpo, mas só segundo a forma, por meio da qual opera.

22. Também, não é verdade que os corpos são as coisas mais afastadas de Deus, porque, sendo Deus ato puro, em relação a isso as coisas se distanciam de Deus segundo mais ou menos, enquanto estão mais ou menos

2454. — In animalibus autem quae ex putrefactione generantur (2436), causatur forma substantialis ex agente corporali, scilicet corpore caelesti, quod est primum alterans, unde oportet quod omnia moventia ad formam in istis inferioribus, agant in virtute illius. Et propter hoc, ad producendas aliquas formas imperfectas sufficit virtus caelestis, absque agente univoco. Ad producendas autem formas perfectiores, sicut sunt animae animalium perfectorum, requiritur etiam cum agente caelesti agens univocum: talia enim animalia non generantur nisi ex semine. Et propter hoc dicit ARISTOTELES, in II *Phys.*, quod *homo generat hominem et sol.*

2455. — Non est autem verum quod quantitas impediat actionem formae (2437), nisi per accidens: inquantum scilicet omnis quantitas continua est in materia; forma autem in materia existens, cum sit minoris actualitatis, est per consequens minoris virtutis in agendo. Unde corpus quod habet minus de materia et plus de forma, scilicet ignis, est magis activum. Supposito autem modo actionis quam forma in materia existens habere potest, quantitas coauget magis quam minuat actionem. Nam quanto corpus calidum fuerit maius, supposita aeque intensa caliditate, tanto magis calefacit; et supposita gravitate aeque intensa, quanto maius fuerit corpus grave, tanto velocius movebitur motu naturali; et inde est quod tardius movetur motu innaturali. Quod ergo corpora gravia sunt tardioris motus innaturalis cum fuerint maioris quantitatis, non ostendit quod quantitas impediat actionem, sed magis quod coaugeat ipsam.

2456. — Non oportet etiam quod corpus omne careat actione propter hoc quod in ordine rerum substantia corporalis est infima secundum suum genus (2438). Quia etiam inter corpora unum est superius altero, et formalius et magis activum: sicut ignis respectu inferiorum corporum. Nec tamen etiam infimum corpus excluditur ab agendo. Manifestum est enim quod corpus non potest agere se toto, cum sit compositum ex materia, quae est ens in potentia, et ex forma, quae est actus: agit enim unumquodque secundum quod est actu. Et propter hoc omne corpus agit secundum suam formam: ad quam comparatur aliud corpus, scilicet patiens, secundum suam materiam ut subiectum, inquantum materia eius est in potentia ad formam agentis. Si autem e converso ad formam corporis patientis sit in potentia materia corporis agentis, erunt agentia et patientia ad invicem: sicut accidit in duobus corporibus elementaribus. Sin autem, erit unum tantum agens, et alterum tantum patiens respectu illius: sicut est comparatio corporis caelestis ad corpus elementare. Sic igitur corpus agens agit in subiectum non ratione totius corporis, sed formae per quam agit.

2457. — Non est etiam verum quod corpora sint in ultima remotione a Deo (2439). Cum enim Deus sit actus purus, secundum hoc aliqua magis vel minus ab eo distant, quod sunt plus vel minus in actu vel in po-

tentia. Illud igitur in entibus est extreme distans a Deo quod est potentia tantum, scilicet materia prima. Unde eius est pati tantum et non agere. Corpora vero, cum sint composita ex materia et forma, accedunt ad divinam similitudinem inquantum habent formam, quam ARISTOTELES, in I *Phys.*, nominat *divinum quiddam*. Et propter hoc, secundum quod habent formam, agunt: secundum vero quod habent materiam, patiuntur.

2458. — Ridiculum autem est dicere quod ideo corpus non agat quia accidens non transit de subiecto in subiectum (2441). Non enim hoc modo dicitur corpus calidum calefacere quod idem numero calor qui est in calefaciente corpore, transeat ad corpus calefactum: sed quia virtute caloris qui est in corpore calefaciente, alius calor numero fit actu in corpore calefacto, qui prius erat in eo in potentia. Agens enim naturale non est traducens propriam formam in alterum subiectum: sed reducens subiectum quod patitur, de potentia in actum.

2459. — Non igitur auferimus proprias actiones rebus creatis, quamvis omnes effectus rerum creatarum Deo attribuamus quasi in omnibus operanti.

em ato ou em potência. Por isso, na ordem quantitativa o que está ao máximo distante de Deus é aquilo que é só potência, isto é, a matéria-prima. Donde, a ela é próprio ser somente paciente, e não agente. No entanto, os corpos, por serem compostos de matéria e forma, aproximam-se da semelhança de Deus pela forma. Por isso, Aristóteles a chama de *algo divino* (I Física 9, 192a; Cmt 15, 135). Sendo assim, os corpos operam segundo têm forma e são pacientes, enquanto têm matéria.

23. É até ridículo afirmar que um corpo não opera porque acidentes não passam de um sujeito para outro. Com efeito, não se diz que o corpo quente aquece porque o calor que nele está passe numericamente o mesmo para o corpo por ele aquecido, mas porque o grau de calor que está no corpo que aquece produz um calor atual, numericamente distinto, no corpo aquecido. Este calor estava antes, no corpo aquecido, em potência. Ora, o agente natural não transmite a sua forma a outro sujeito, mas reduz o sujeito paciente de potência a ato.

24. Logo, não suprimimos nas coisas criadas as suas ações próprias, embora atribuamos a Deus, como operante em todos os operantes, todos os efeitos das coisas criadas.

CAP. LXX. - QUOMODO IDEM EFFECTUS SIT A DEO ET A NATURA AGENTE.

LOCI CONGR. - I *Sent.* dist. 37, q. 1, a. 1 ad 4; *Errores Graec.* cap. 23 (1068); *Pot.* q. 3, a. 7 ad 7; I, q. 105, a. 5 arg. 2, ad 2; I *Cor.* 3, lect. 2 (145); II *Cor.* X, lect. 3 (370); *Resp. art. CVIII*, q. 74 (902).

2460. — QUIBUSDAM autem difficile videtur ad intelligendum quod effectus naturales et Deo attribuantur et naturali agenti.

2461. — Nam una actio a duobus agentibus non videtur progredi posse. Si igitur actio per quam effectus naturalis producitur, procedit a corpore naturali, non procedit a Deo.

2462. — Item. Quod potest fieri sufficienter per unum, superfluum est si per multa fiat: videmus enim quod natura non facit per duo instrumenta quod potest facere per unum. Cum igitur virtus divina sufficiens sit ad producendos effectus naturales, superfluum est adhibere ad eosdem effectus producendos etiam naturales virtutes: vel, si virtus naturalis sufficienter proprium effectum producit, superfluum est quod divina ad eundem effectum agat.

2463. — Praeterea. Si Deus totum effectum naturalem producit, nihil relinquitur de effectu naturali agenti ad producendum. Non videtur igitur esse possibile quod eosdem effectus Deus producere dicatur quos res naturales producunt.

2464. — Haec autem difficultatem non afferunt si praemissa considerentur.

a) In quolibet enim agente est duo considerare, scilicet rem ipsam quae agit, et virtutem qua agit: sicut ignis calefacit per calorem. Virtus autem inferioris agentis dependet a virtute superioris agentis, inquantum

CAPÍTULO LXX
COMO O MESMO EFEITO PROVÉM DE DEUS E DA NATUREZA AGENTE

1. A muitos, parecem de difícil compreensão os efeitos naturais, atribuídos a Deus e ao agente natural.

Com efeito, uma ação vinda de dois agentes não pode se realizar. Logo, se a operação pela qual produz-se um efeito natural, provém de um corpo natural, não provém de Deus.

2. Além disso, o que é suficientemente realizado por um, é supérfluo sê-lo por muitos, pois vemos que a natureza não faz por meio de dois instrumentos o que por um só pode ser feito. Ora, como a virtude divina é suficiente para a produção dos efeitos naturais, será supérfluo acrescentar as virtudes naturais para a produção dos mesmos efeitos; ou se a virtude natural é suficiente para a produção do seu efeito, será supérflua a operação divina para tal.

3. Além disso, se Deus produz todo o efeito natural, nada resta na produção do mesmo para o agente natural. Logo, é impossível que se diga que são produzidos por Deus os efeitos naturais que foram produzidos pelas coisas naturais.

4. No entanto, esses argumentos não apresentam dificuldade se for considerado o que acima foi dito.

Em qualquer agente devem-se considerar duas coisas: a coisa que age e a potência pela qual age. Por exemplo: o fogo que aquece pelo calor. Ora, a potência do agente inferior depende da potência do agente superior, enquanto este dá àquele a potência mediante a qual

age, ou a conserva, ou também a aplica na operação. É o caso do artífice que aplica o instrumento para o efeito próprio, do qual, no entanto, não dá a forma segundo a qual o instrumento opera, nem a conserva, mas apenas lhe dá o movimento. É, pois, necessário que a ação do agente inferior não proceda só de si mesmo por virtude própria, mas também proceda da virtude de todos os agentes superiores. Opera, pois, em virtude de todos eles. E como se verifica que o mais inferior dos agentes é imediatamente operativo, também a potência do primeiro agente é imediatamente produtiva do efeito, visto que a potência do agente inferior não tem donde produzir o efeito por si mesma, mas o produz pela potência do agente imediatamente superior. E este recebe de outro superior. E, assim, a potência do agente supremo manifesta-se produtiva por si mesma do efeito como causa imediata, como se verifica nos princípios demonstrativos, dos quais o primeiro é imediato. Assim, pois, como não é inconveniente que uma operação seja produzida por um agente superior e por sua potência, também não o é que o mesmo efeito seja produzido por agente inferior e por Deus, de modo imediato por ambos, embora de modos diversos.

5. É também evidente que, embora a coisa natural produza o seu próprio efeito, não é supérfluo que Deus o produza, porque a coisa natural não o produz senão por virtude divina. E nem é supérfluo que, já que Deus pode produzir todos os efeitos naturais por si mesmo, que também outras causas os produzam. Isto não provém da insuficiência da potência divina, mas da imensidade da bondade de Deus, pela qual Deus quis comunicar a sua semelhança às coisas, não só quanto ao ser, mas também quanto ao serem causas de outras, pois por esses dois modos a universalidade de todas as criaturas recebe a semelhança divina, como acima foi demonstrado (cc. XX-XXI). E nisto também aparece o esplendor da ordem das coisas criadas.

6. Vê-se que também o mesmo efeito não é atribuído à causa natural e à potência divina como sendo feito em parte por Deus, e, em parte, pelo agente natural, mas o é como vindo todo de ambos segundo modos diversos, como o mesmo efeito é todo atribuído ao instrumento e todo ao agente principal.

superius agens dat virtutem ipsam inferiori agenti per quam agit; vel conservat eam; aut etiam applicat eam ad agendum, sicut artifex applicat instrumentum ad proprium effectum; cui tamen non dat formam per quam agit instrumentum, nec conservat, sed dat ei solum motum. Oportet ergo quod actio inferioris agentis non solum sit ab eo per virtutem propriam, sed per virtutem omnium superiorum agentium: agit enim in virtute omnium. Et sicut agens infimum invenitur immediatum activum, ita virtus primi agentis invenitur immediata ad producendum effectum: nam virtus infimi agentis non habet quod producat hunc effectum ex se, sed ex virtute proximi superioris; et virtus illius hoc habet ex virtute superioris; et sic virtus supremi agentis invenitur ex se productiva effectus, quasi causa immediata; sicut patet in principiis demonstrationum, quorum primum est immediatum.

b) Sicut igitur non est inconveniens quod una actio producatur ex aliquo agente et eius virtute, ita non est inconveniens quod producatur idem effectus ab inferiori agente et Deo (2461): ab utroque immediate, licet alio et alio modo.

2465. — *a*) Patet etiam quod, etsi res naturalis producat proprium effectum, non est superfluum quod Deus illum producat (2462): quia res naturalis non producit ipsum nisi virtute divina.

b) Neque est superfluum, si Deus per seipsum potest omnes effectus naturales producere, quod per quasdam alias causas producantur. Non enim hoc est ex insufficientia divinae virtutis, sed ex immensitate bonitatis ipsius, per quam suam similitudinem rebus communicare voluit non solum quantum ad hoc quod essent, sed etiam quantum ad hoc quod aliorum causae essent: his enim duobus modis creaturae communiter omnes divinam similitudinem consequuntur, ut supra (capp. 20, 21) ostensum est. — Per hoc etiam decor ordinis in rebus creatis apparet.

2466. — Patet etiam quod non sic idem effectus causae naturali et divinae virtuti attribuitur quasi partim a Deo, et partim a naturali agente fiat sed totus ab utroque (2463) secundum alium modum: sicut idem effectus totus attribuitur instrumento, et principali agenti etiam totus.

CAPÍTULO LXXI
A PROVIDÊNCIA DIVINA NÃO EXCLUI TOTALMENTE O MAL DAS COISAS

1. Depreende-se do exposto que a providência divina, pela qual as coisas são governadas, não impede que exista nas coisas corrupção, defeito e mal.

CAP. LXXI. - QUOD DIVINA PROVIDENTIA NON EXCLUDIT TOTALITER MALUM A REBUS.

LOCI CONGR. - I *Sent.* dist. 39, q. 2, a. 2; II, dist. 23, q. 1, a. 2; dist. 34, a. 1 ad 5; *Nom.* IV, lect. 22 (573, 580); 23 (594-596); *Verit.* q. 5, a. 4 ad 4; *Pot.* q. 3, a. 6 ad 4; *Malo*, q. 3, a. 1 ad 7; q. 13, a. 4 ad 6; I, q. 2, a. 3 ad 1; q. 22, a. 2 ad 2; q. 23, a. 3; q. 48, a. 2 ad 3; q. 49, a. 2; II-II, q. 10, a. 11; *Comp.* cap. 141 (282); 142 (283); *Subst.* cap. 15 (138); *supra*: 1177-1178.

2467. — Ex his autem apparet quod divina providentia, qua res gubernat, non impedit quin corruptio et defectus et malum in rebus inveniatur.

2468. — Divina enim gubernatio, qua Deus operatur in rebus, non excludit operationem causarum secundarum, sicut iam ostensum est (capp. 69 sq.). Contingit autem provenire defectum in effectu propter defectum causae secundae agentis, absque eo quod sit defectus in primo agente: sicut cum in effectu artificis habentis perfecte artem, contingit aliquis defectus propter instrumenti defectum; et sicut hominem cuius vis motiva est fortis, contingit claudicare, non propter defectum virtutis motivae, sed propter tibiae curvitatem. Contingit igitur in his quae aguntur et gubernantur a Deo, aliquem defectum et aliquod malum inveniri, propter defectum agentium secundorum, licet in ipso Deo nullus sit defectus.

2469. — Amplius. Perfecta bonitas in rebus creatis non inveniretur nisi esset ordo bonitatis in eis, ut scilicet quaedam sint aliis meliora: non enim implerentur omnes gradus possibiles bonitatis; neque etiam aliqua creatura Deo similaretur quantum ad hoc quod alteri emineret. Tolleretur etiam summus decor a rebus, si ab eis ordo distinctorum et disparium tolleretur. Et quod est amplius, tolleretur multitudo a rebus, inaequalitate bonitatis sublata: cum per differentias quibus res ad invicem differunt, unum altero melius existat; sicut animatum inanimato, et rationale irrationali. Et sic, si aequalitas omnimoda esset in rebus, non esset nisi unum bonum creatum: quod manifeste perfectioni derogat creaturae. Gradus autem bonitatis superior est ut aliquid sit bonum quod non possit a bonitate deficere: inferior autem eo est quod potest a bonitate deficere. Utrumque igitur gradum bonitatis perfectio universi requirit. Ad providentiam autem gubernantis pertinet perfectionem in rebus gubernatis servare, non autem eam minuere. Igitur non pertinet ad divinam providentiam ut omnino excludat a rebus potentiam deficiendi a bono. Hanc autem potentiam sequitur malum: quia quod potest deficere, quandoque deficit. Et ipse defectus boni malum est, ut supra (cap. 7) ostensum est. Non est igitur ad divinam providentiam pertinens ut omnino malum a rebus prohibeat.

2470. — Adhuc. Optimum in gubernatione qualibet est ut rebus gubernatis secundum modum suum provideatur: in hoc enim regiminis iustitia consistit. Sicut igitur esset contra rationem humani regiminis si impedirentur a gubernatore civitatis homines agere secundum sua officia — nisi forte quandoque ad horam, propter aliquam necessitatem, — ita esset contra rationem divini regiminis si non sineret res creatas agere secundum modum propriae naturae. Ex hoc autem quod creaturae sic agunt, sequitur corruptio et malum in rebus: cum, propter contrarietatem et repugnantiam quae est in rebus, una res sit alterius corruptiva. Non est igitur ad divinam providentiam pertinens malum omnino a rebus gubernatis excludere.

2471. — Item. Impossibile est quod agens operetur aliquod malum nisi propter hoc quod intendit aliquod bonum, sicut ex superioribus (capp. 3, 4) apparet. Prohibere

Com efeito, o governo divino segundo o qual Deus opera nas coisas não exclui a operação das causas segundas, como já foi demonstrado (cc. LXIXss). No entanto, acontece aparecer falha no efeito devido à causa segunda agente, sem contudo haver falha no primeiro agente. Assim é que, por exemplo, na obra de um ótimo artífice aparece um defeito por causa do instrumento defeituoso e, também, um homem que perfeitamente domina os seus movimentos pode claudicar, não por causa da sua capacidade motora, mas porque a sua perna é defeituosa. Por isso, acontece que nas coisas operadas e governadas por Deus aparece algum defeito ou algum mal devido aos agentes segundos, embora em Deus não haja defeito algum.

2. Além disso, nas coisas criadas não se encontraria a bondade perfeita se nelas a bondade não fosse ordenada de modo que umas sejam melhores que as outras; pois não se completariam todos os graus possíveis de bondade, e nem uma criatura assemelhar-se-ia a Deus porque estivesse acima da outra. Seria também tirada a máxima beleza das coisas, se delas fosse tirada a ordenação da disparidade e da distinção e, sobretudo, desapareceria a desigualdade na bondade. Isto porque é pela diferenciação que existe entre elas que uma é melhor que a outra, como também o ser animado é melhor que o inanimado, e o racional, que o irracional. Eis porque, se houvesse absoluta igualdade nas coisas, só haveria um bem criado, o que é evidentemente contrário à perfeição da criatura. Ora, um grau de bondade é superior quando algo é bom e não pode perder a bondade; é, no entanto, inferior a ele um que pode perdê-la. Mas a perfeição do universo requer a ambos. Com efeito, pertence à providência do governante respeitar a perfeição das coisas governadas, não lhas diminuir. Por isso, não pertence à providência divina excluir totalmente das coisas a possibilidade de falharem no bem. Mas o efeito desta possibilidade é o mal, porque aquilo que é possível de falhar, falhará alguma vez. Ademais, o defeito de um bem é um mal, como acima foi demonstrado (c. VII). Logo, não pertence à providência divina proibir totalmente que exista o mal nas coisas.

3. Além disso, em todo governo é excelente que se providencie para que as coisas sejam governadas segundo o modo de ser delas, pois nisto consiste governar com justiça. Ora, assim como seria contra a natureza do governo humano se os homens fossem impedidos pelos governantes da sociedade de exercerem os seus ofícios (a não ser, quiçá, ocasionalmente, devido a uma necessidade), também seria contra a natureza do governo divino se não permitisse que as coisas criadas operassem segundo o seu modo natural. Como, no entanto, as criaturas assim operam, e disto resultam a corrupção e o mal nas coisas, até porque, devido à contrariedade e à repugnância que há nas coisas, uma é corruptora da outra. Logo, não pertence à providência divina afastar totalmente o mal das coisas governadas.

4. Além disso, como se depreende do que acima foi dito (cc. III e IV), é impossível que um agente faça algum mal a não ser pretendendo algum bem. Ora, excluir

de maneira geral a intenção de todo bem das coisas criadas não cabe à providência de quem é causa de todo bem, pois, neste caso, muitos bens seriam excluídos do universo. Assim, por exemplo, se o fogo fosse privado da aptidão de produzir o semelhante a si, seria excluído este bem da produção do fogo e da conservação do mesmo na sua natureza. Logo, não pertence à providência divina excluir das coisas todo mal.

5. Além disso, nas coisas há muitos bens que, se não houvesse os males, também não existiriam. Por exemplo: não seriam os justos pacientes sem a maldade dos perseguidores; nem haveria a justiça vindicativa, se não houvesse delitos; nem haveria a geração de uma coisa, sem a corrupção de outra. Se o mal fosse, pela providência divina, totalmente afastado das coisas, um grande número de bens deixaria de existir. Mas assim não deve ser, porque o bem é mais forte na bondade do que o mal na maldade, como se depreende do que acima foi dito (cc. XI-XII). Logo, a providência divina não deve excluir totalmente o mal das coisas.

6. Além disso, o bem do todo é mais excelente que o bem da parte. Por isso, pertence ao governante próvido não considerar um defeito no bem da parte para promover o bem do todo, como, por exemplo, o arquiteto que aprofunda na terra para que toda a casa fique firme. Mas se fosse supresso o mal de algumas partes do universo, isto em muito degradaria a perfeição do mesmo, cuja beleza provêm da equilibrada união de bens e males enquanto os males provêm das falhas dos bens; e no entanto, alguns bens provêm destes males, conforme a providência do governante. Assim é que, por exemplo, o canto torna-se mais suave se intercalado por momentos de silêncio. Logo, não foi conveniente que a providência divina excluísse totalmente o mal das coisas.

7. Além disso, as outras coisas, sobretudo as inferiores, ordenam-se para o bem do homem como para o fim. Ora, se nenhum mal houvesse nas coisas, em muito seria diminuído o bem do homem no tocante ao conhecimento e ao desejo, ou amor do bem. Com efeito, o bem é melhor conhecido ao ser comparado com o mal e, quando fazemos o mal, mais ardentemente desejamos o bem. Assim, por exemplo, os doentes conhecem melhor o bem da saúde, porque mais a desejam que os sãos. Logo, não pertence à providência divina afastar totalmente o mal das coisas.

8. Por este motivo Isaías disse: *Constrói a paz e cria o mal* (Is 45,7), e Amós: *Não há mal na cidade que Deus não o faça* (Am 3,6).

9. Pelo exposto acima são destruídos os erros daqueles que, por verem o mal no mundo, afirmavam que Deus não existe. Assim é que Boécio (I Consolação, Prosa 4; PL 63, 625) cita um filósofo que perguntava: *Se há Deus, donde vem o mal?* No entanto, ele deveria ser refutado com esta argumentação: *Se há o mal, Deus existe,* pois, excluída a ordenação do bem, não haveria o mal, porque o mal é a privação do bem. Assim sendo, não havendo a ordenação do bem, Deus não existiria.

10. Também é excluída, pelo exposto acima, a oca-

autem cuiuscumque boni intentionem universaliter a rebus creatis, non pertinet ad providentiam eius qui est omnis boni causa: sic enim multa bona subtraherentur ab universitate rerum; sicut, si subtraheretur igni intentio generandi sibi simile, ad quam sequitur hoc malum quod est corruptio rerum combustibilium, tolleretur hoc bonum quod est generatio ignis, et conservatio ipsius secundum suam speciem. Non est igitur divinae providentiae malum totaliter a rebus excludere.

2472. — Adhuc. Multa bona sunt in rebus quae, nisi mala essent, locum non haberent: sicut non esset patientia iustorum si non esset malignitas persequentium; nec esset locus iustitiae vindicanti si delicta non essent; in rebus etiam naturalibus non esset unius generatio nisi esset alterius corruptio. Si ergo malum totaliter ab universitate rerum per divinam providentiam excluderetur, oporteret etiam bonorum multitudinem diminui. Quod esse non debet: quia virtuosius est bonum in bonitate quam in malitia malum, sicut ex superioribus (capp. 11, 12) patet. Igitur non debet per divinam providentiam totaliter malum excludi a rebus.

2473. — Amplius. Bonum totius praeminet bono partis. Ad providum igitur gubernatorem pertinet negligere aliquem defectum bonitatis in parte, ut fiat augmentum bonitatis in toto: sicut artifex abscondit fundamenta sub terra ut tota domus habeat firmitatem. Sed si malum a quibusdam partibus universi subtraheretur, multum deperiret perfectionis universi, cuius pulchritudo ex ordinata malorum et bonorum adunatione consurgit, dum mala ex bonis deficientibus proveniunt, et tamen ex eis quaedam bona consequuntur, ex providentia gubernantis: sicut et silentii interpositio facit cantilenam esse suavem. Non igitur per divinam providentiam debuit malum a rebus excludi.

2474. — Adhuc. Res aliae, et praecipue inferiores, ad bonum hominis ordinantur sicut ad finem. Si autem nulla mala essent in rebus, multum de bono hominis diminueretur, et quantum ad cognitionem, et quantum ad boni desiderium vel amorem. Nam bonum ex comparatione mali magis cognoscitur; et dum aliqua mala perpetimur, ardentius bona optamus; sicut quantum bonum sit sanitas, infirmi maxime cognoscunt; qui etiam ad eam magis exardent quam sani. Non igitur pertinet ad divinam providentiam mala a rebus totaliter excludere.

2475. — Propter quod dicitur, ISAIAE 45, 7: *Faciens pacem et creans malum*. Et AMOS 3, 6: Non est *malum in civitate quod* Deus *non* faciat.

2476. — Per haec autem excluditur QUORUNDAM error qui, propter hoc quod mala in mundo evenire videbant, dicebant Deum non esse: sicut BOËTIUS, in I *de Cons.*, introducit quendam philosophum quaerentem: *Si Deus est, unde malum?* Esset autem e contrario arguendum: *Si malum est, Deus est.* Non enim esset malum sublato ordine boni, cuius privatio est malum. Hic autem ordo non esset, si Deus non esset.

2477. — *a*) Tollitur etiam et erroris occasio per praemissa illis

qui divinam providentiam usque ad haec corruptibilia extendi negabant, propter hoc quod in eis multa mala evenire conspiciebant; sola autem incorruptibilia divinae providentiae subdi dicebant, in quibus nullus defectus, nec malum aliquod invenitur.

b) Per haec etiam tollitur errandi occasio MANICHAEIS, qui duo prima principia agentia posuerunt, bonum et malum, quasi malum sub providentia boni Dei locum habere non posset.

2478. — Solvitur etiam et QUORUNDAM dubitatio: utrum scilicet actiones malae sint a Deo? Nam cum ostensum sit (capp. 66 sq.) omne agens actionem suam producere inquantum agit virtute divina, et ex hoc, Deum esse omnium et effectuum et actionum causam; itemque ostensum sit (2468) quod malum et defectus in his quae providentia divina reguntur, accidat ex conditione secundarum causarum, in quibus potest esse defectus: manifestum est quod actiones malae, secundum quod deficientes sunt, non sunt a Deo, sed a causis proximis deficientibus; quantum autem ad id quod de actione et entitate habent, oportet quod sint a Deo; sicut claudicatio est a virtute motiva quantum ad id quod habet de motu, quantum vero ad id quod habet de defectu, est ex curvitate cruris.

são de erro para os que negavam que a providência divina se estenderia às coisas corruptíveis, porque viam que delas provinham muitos males. Mas afirmavam que estavam submetidas àquela providência só as coisas incorruptíveis, nas quais não se encontram defeitos nem males.

Pelo exposto afasta-se também a ocasião para o erro dos Maniqueus, os quais diziam haver dois primeiros princípios das operações – o bem e o mal – como se o mal não pudesse estar submetido à providência do Deus bom.

11. Pelo acima exposto também é desfeita a dúvida de alguns que perguntavam se as ações más provinham de Deus. Ora, como foi demonstrado acima (cc. LXIIss), se todo agente realiza a sua operação enquanto opera em virtude de Deus, Deus é a causa de todos os defeitos e operações. Mas, como também foi demonstrado (c. LXX) que o mal e o defeito das coisas governadas por Deus acontecem devido às causas segundas, nas quais pode haver defeito; torna-se claro, pois, que as ações más, enquanto deficientes, não provêm de Deus, mas das causas próximas deficientes. No entanto, quanto às operações e à entidade, elas necessariamente provêm de Deus. Assim é que, por exemplo, o andar trôpego vem da força motora no que tem de movimento, mas, quanto ao que tem de defeito, vem da perna torta.

CAP. LXXII. - QUOD DIVINA PROVIDENTIA NON EXCLUDIT CONTINGENTIAM A REBUS.

LOCI CONGR. - I *Sent.* dist. 39, q. 2, a. 2; *Malo*, q. 16, a. 7 ad 15; *Ration.* cap. 10 (1024-1027); I, q. 22, a. 4; q. 103, a. 7 ad 3; VI *Metaphys.* lect. 3 (1217-1222); I *Periherm.* lect. 14: Sed si Providentia; *Comp.* cap. 140 (281); *Subst.* cap. 15 (137).

2479. — SICUT autem divina providentia non excludit universaliter malum a rebus, ita etiam non excludit contingentiam, nec necessitatem rebus imponit.

2480. — Iam enim ostensum est (capp. 69 sq.) quod operatio providentiae qua Deus operatur in rebus, non excludit causas secundas, sed per eas impletur, inquantum agunt virtute Dei. Ex causis autem proximis aliqui effectus dicuntur necessarii vel contingentes, non autem ex causis remotis: nam fructificatio plantae est effectus contingens propter causam proximam, quae est vis germinativa, quae potest impediri et deficere; quamvis causa remota, scilicet sol, sit causa ex necessitate agens. Cum igitur inter causas proximas multae sint quae deficere possunt, non omnes effectus qui providentiae subduntur, erunt necessarii, sed plurimi sunt contingentes.

2481. — Adhuc. Ad divinam providentiam pertinet ut gradus entium qui possibiles sunt, adimpleantur, ut ex supra dictis (cap. praec.) patet. Ens autem dividitur per contingens et

CAPÍTULO LXXII
A PROVIDÊNCIA DIVINA NÃO EXCLUI DAS COISAS A CONTINGÊNCIA

1. Assim como a providência divina não exclui totalmente o mal das coisas, também não lhes exclui a contingência, nem lhes impõe necessidade.

Com efeito, já foi demonstrado acima (cc. LXIXss) que a operação divina referente às coisas não exclui as causas segundas, mas por elas se completa, enquanto operam em virtude de Deus. Ora, em virtude das causas próximas alguns efeitos são ditos necessários ou contingentes, não em virtude das causas remotas. Assim, por exemplo, a frutificação de uma árvore é efeito contingente devido à causa próxima, que é a potência generativa, que pode ser impedida e falhar, embora a causa remota, a saber, o sol, seja uma causa que opera necessariamente. Por isso, como há entre as causas próximas muitas que podem falhar, também nem todos os efeitos dependentes da providência divina serão necessários, havendo alguns contingentes.

2. Além disso, pertence à providência divina compensar os graus dos entes possíveis, como se depreende do que acima foi dito (c. prec.). Ora o ente divide-se em

contingente e necessário, sendo esta a divisão essencial do ente. Logo, se a providência divina excluísse toda contingência, não se conservariam todos os graus do ente.

3. Além disso, quanto mais as coisas estão próximas de Deus, tanto mais participam da semelhança divina, e quanto mais se distanciam de Deus, tanto mais lhe são dissemelhantes. Ora, as coisas mais próximas de Deus, isto é, as substâncias separadas, são totalmente imóveis, e se aproximam o máximo da semelhança de Deus, que é totalmente imóvel. Mas as mais próximas delas, e que são imediatamente movidas por elas que estão sempre do mesmo modo, conservam uma espécie de imobilidade ao serem movidas sempre do mesmo modo, como o são os corpos celestes. Por conseguinte, disto resulta que as que após estas vêm, e que são por elas movidas, distanciam-se ainda mais da imobilidade de Deus, porque não são movidas sempre do mesmo modo. E nisto mostra-se a beleza da ordem. Ora, todo necessário, enquanto tal, está sempre do mesmo modo. Logo, repugnaria à providência divina, à qual pertence estabelecer e conservar a ordenação das coisas, se tudo acontecesse necessariamente.

4. Além disso, o que é necessário, sempre é. Ora, nenhum corruptível existe sempre. Se, pois, a providência divina exigisse que todas as coisas fossem necessárias, resultaria que nelas nada haveria de corruptível e, conseqüentemente, nem de gerável. Por conseguinte, seria eliminada das coisas a parte das geráveis e corruptíveis. Mas isto destruiria a perfeição do universo.

5. Além disso, em todo movimento há alguma geração e corrupção, pois naquilo que é movido, algo começa e algo desaparece. Se toda geração e toda corrupção fossem eliminadas, ao ser eliminada a contingência das coisas, como foi demonstrado, então conseqüentemente o movimento delas também seria eliminado, bem como todas as coisas móveis.

6. Além disso, o enfraquecimento da potência de uma substância e o seu impedimento proveniente de um agente contrário resultam de alguma mudança da mesma. Por conseguinte, se a providência divina não impede o movimento das coisas, também o enfraquecimento da potência delas não seria impedido, nem o impedimento vindo da resistência de uma coisa contrária. Ora, devido ao enfraquecimento e ao impedimento da potência acontece que uma coisa natural não opera sempre do mesmo modo, mas, alguma vez, falha naquilo que lhe é naturalmente próprio e, assim, os efeitos naturais não resultam necessariamente. Logo, não pertence à providência divina impor necessidade às coisas por ela governadas.

7. Além disso, nas coisas devidamente governadas pela providência, nada pode haver de frustrado. Por isso, sendo evidente que há causas contingentes, pois podem ser impedidas de produzir os seus efeitos, é também evidente que seria contra a natureza da providência se todas as coisas acontecessem necessariamente. Logo, a providência divina não impõe às coisas necessidade, que exclua totalmente das mesmas a contingência.

necessarium: et est per se divisio entis. Si igitur divina providentia excluderet omnem contingentiam, non omnes gradus entium conservarentur.

2482. — Amplius. Quanto aliqua sunt propinquiora Deo, tanto magis de similitudine ipsius participant: et quanto magis distant, tanto magis a similitudine ipsius deficiunt. Illa autem quae sunt Deo propinquissima, sunt omnino immobilia: scilicet substantiae separatae, quae maxime ad Dei similitudinem accedunt, qui est omnino immobilis. Quae autem sunt his proxima, et moventur immediate ab his quae semper eodem modo se habent, quandam immobilitatis speciem retinent, in hoc quod semper eodem modo moventur, sicut corpora caelestia. Consequitur ergo quod ea quae consequuntur ad ista, et ab eis sunt mota, longius ab immobilitate Dei distant, ut scilicet non semper eodem modo moveantur. Et in hoc ordinis pulchritudo apparet. Omne autem necessarium, inquantum huiusmodi, semper eodem modo se habet. Repugnaret igitur divinae providentiae, ad quam pertinet ordinem in rebus statuere et conservare, si omnia ex necessitate evenirent.

2483. — Praeterea. Quod necessarium est esse, semper est. Nullum autem corruptibile semper est. Si igitur divina providentia hoc requirit quod omnia sint necessaria, sequitur quod nihil sit in rebus corruptibile: et per consequens nec generabile. Subtraheretur ergo a rebus tota pars generabilium et corruptibilium. Quod perfectioni derogat universi.

2484. — Adhuc. In omni motu est quaedam generatio et corruptio: nam in eo quod movetur, aliquid incipit et aliquid desinit esse. Si igitur omnis generatio et corruptio subtraheretur, subtracta contingentia rerum, ut ostensum est, consequens est quod etiam motus subtraheretur a rebus, et omnia mobilia.

2485. — Item. Debilitatio virtutis alicuius substantiae, et eius impedimentum ex aliquo contrario agente, est ex aliqua eius immutatione. Si ergo divina providentia non impedit motum a rebus, neque etiam impedietur debilitatio virtutis ipsarum, aut impedimentum ex resistentia alterius. Ex virtutis autem debilitate, et eius impedimento, contingit quod res naturalis non semper eodem modo operatur, sed quandoque deficit ab eo quod competit sibi secundum suam naturam, ut sic naturales effectus non ex necessitate proveniant. Non igitur pertinet ad providentiam divinam quod rebus provisis necessitatem imponat.

2486. — Amplius. In his quae providentia debite reguntur, non debet esse aliquid frustra. Cum igitur manifestum sit causas aliquas esse contingentes, ex eo quod impediri possunt ut non producant suos effectus, patet quod contra rationem providentiae esset quod omnia ex necessitate contingerent. Non igitur divina providentia necessitatem rebus imponit, contingentiam a rebus universaliter excludens.

CAP. LXXIII. - QUOD DIVINA PROVIDENTIA NON EXCLUDIT ARBITRII LIBERTATEM.

LOCI CONGR. - I *Sent.* dist. 39, q. 2, a. 2; IV, dist. 38, q. 2, a. 2, q.la 1 ad 1; *Malo*, q. 6 ad 3; q. 16, a. 7 ad 15; I, q. 22, a. 2 ad 4-5; I-II, q. 10, a. 4; II-II, q. 83, a. 2; *Ration.* cap. 10 (1022-1027); VI *Metaphys.* lect. 3 (1219-1220); X *Ethic.* lect. 13 (2133-2134).

2487. — Ex quo etiam patet quod providentia voluntatis libertati non repugnat.

2488. — Cuiuslibet enim providentis gubernatio ad perfectionem rerum gubernatarum ordinatur vel adipiscendam, vel augendam, vel conservandam. Quod igitur perfectionis est, magis conservandum est per providentiam quam quod est imperfectionis et defectus. In rebus autem inanimatis causarum contingentia ex imperfectione et defectu est: secundum enim suam naturam sunt determinata ad unum effectum, quem semper consequuntur nisi sit impedimentum vel ex debilitate virtutis, vel ex aliquo exteriori agente, vel ex materiae indispositione; et propter hoc causae naturales agentes non sunt ad utrumque, sed ut frequentius eodem modo suum effectum producunt, deficiunt autem raro. Quod autem voluntas sit causa contingens, ex ipsius perfectione provenit: quia non habet virtutem limitatam ad unum, sed habet in potestate producere hunc effectum vel illum; propter quod est contingens ad utrumlibet. Magis igitur pertinet ad providentiam divinam conservare libertatem voluntatis quam contingentiam in naturalibus causis.

2489. — Amplius. Ad providentiam divinam pertinet ut rebus utatur secundum modum earum. Modus autem agendi cuiuslibet rei consequitur formam eius, quae est principium actionis. Forma autem per quam agit voluntarie agens, non est determinata: agit enim voluntas per formam apprehensam ab intellectu, nam bonum apprehensum movet voluntatem ut eius obiectum; intellectus autem non habet unam formam effectus determinatam, sed de ratione sua est ut multitudinem formarum comprehendat. Et propter hoc voluntas multiformes effectus producere potest. Non igitur ad rationem providentiae pertinet quod excludat voluntatis libertatem.

2490. — Item. Per gubernationem cuiuscumque providentis res gubernatae deducuntur ad finem convenientem: unde et de providentia divina GREGORIUS NYSSENUS dicit quod est *voluntas Dei per quam omnia quae sunt, convenientem deductionem accipiunt.* Finis autem ultimus cuiuslibet creaturae est ut consequatur divinam similitudinem, sicut supra (cap. 19) ostensum est. Esset igitur providentiae repugnans si alicui rei subtraheretur illud per quod assequitur similitudinem divinam. Agens autem voluntarium assequitur divinam similitudinem in hoc quod libere agit: ostensum est enim in Primo (cap. 88) liberum arbitrium in Deo esse. Non igitur per providentiam subtrahitur voluntatis libertas.

2491. — Adhuc. Providentia est multiplicativa bonorum in rebus gubernatis. Illud ergo per quod multa bona subtraherentur a rebus, non pertinet ad providentiam. Si

CAPÍTULO LXXIII
A PROVIDÊNCIA DIVINA NÃO EXCLUI A LIBERDADE DE ARBÍTRIO

1. Daí também se depreende que a providência não se opõe à liberdade da vontade.

Com efeito, o governo de todo providente ordena-se para a aquisição, para o aumento ou para a conservação da perfeição das coisas. Por isso, o que pertence à perfeição deve ser mais conservado pela providência do que aquilo que pertence à imperfeição ou ao defeito. Ora, nas coisas inanimadas, a contingência das causas procede da imperfeição ou do defeito, pois, por natureza, elas são determinadas para um efeito que sempre se realiza, a não ser que apareça impedimento causado pela fraqueza da sua potência, ou por um agente exterior, ou pela matéria não disposta. Por este motivo é que as causas agentes naturais não se comportam indiferentemente, mas ordinariamente produzem o efeito do mesmo modo, raras vezes falhando. Porém, que a vontade seja uma causa contingente, isto provém da sua perfeição, porque a sua potência não está determinada para um só efeito, podendo produzir tanto um como outro, razão por que é contingente em relação a ambos. Logo, cabe mais à providência divina conservar a liberdade da vontade do que a contingência das causas naturais.

2. Além disso, pertence à providência divina servir-se das coisas conforme o modo delas. Ora, o modo de operar de qualquer coisa segue-lhe a forma, que é o princípio da operação. Mas a forma mediante a qual o agente opera voluntariamente não é determinada, pois a vontade opera mediante a forma apreendida pelo intelecto, visto que o bem apreendido move a vontade como objeto da mesma. O intelecto, porém, não tem uma só forma determinada de efeito, mas é de sua natureza compreender uma pluralidade de formas. Por este motivo, a vontade pode produzir múltiplos efeitos. Logo, não pertence à natureza da providência divina excluir a liberdade da vontade.

3. Além disso, as coisas governadas são conduzidas para o fim conveniente pelo governo de quem é providente e, por isso, referiu-se Gregório Nisseno (Nemésio. Sobre a Criação do Homem, 43; PG 40, 791B.) à providência divina, dizendo que ela é *a vontade de Deus, mediante a qual tudo o que existe recebe a conveniente direção.* Ora, como foi demonstrado acima (c. XIX), é fim último de qualquer criatura adquirir a semelhança divina. Por isso, repugnaria à providência divina o fato de a uma coisa lhe ser tirado aquilo mediante o qual adquire a semelhança divina. Ora, o agente voluntário adquire a semelhança divina no agir livremente, pois acima foi demonstrado (l. I, c. LXXXVIII) que em Deus há livre-arbítrio. Logo, a providência divina não tira a liberdade da vontade.

4. Além disso, a providência multiplica os bens nas coisas governadas. Conseqüentemente, não pertence a ela aquilo pelo qual muitos bens são tirados das coisas.

Ora, se fosse tirada a liberdade da vontade, seriam tirados muitos bens, pois tirar-se-ia o louvor da virtude humana, que não existiria, se o homem deixasse de agir livremente. Tirar-se-ia também a justiça de quem premia e castiga, se o homem não praticasse o bem e o mal. Cessaria, outrossim, a circunspecção dos conselhos, pois eles seriam inúteis nas coisas que se realizariam necessariamente. Logo, seria contra a natureza da providência divina, se fosse tirada a liberdade da vontade.

5. Por isso, diz o Eclesiástico: *Deus no princípio fez o homem e o deixou nas mãos do seu conselho*. E, adiante: *Ante o homem está a vida e a morte, o bem e o mal; o que lhe agradar, isso lhe será dado* (Eclo 15, 14 e 18).

6. Pelo exposto acima refuta-se a opinião dos Estóicos, que diziam que tudo resulta da necessidade, *segundo certa ordem intransponível de causas, chamadas, pelos gregos, de eímarmínen* (Nemésio. Sobre a Criação do Homem, 37; PG 40, 752B.)

autem libertas voluntatis tolleretur, multa bona subtraherentur. Tolleretur enim laus virtutis humanae, quae nulla est si homo libere non agit. Tolleretur etiam iustitia praemiantis et punientis, si non libere homo ageret bonum vel malum. Cessaret etiam circumspectio in consiliis, quae de his quae ex necessitate aguntur, frustra tractantur. Esset igitur contra providentiae rationem si subtraheretur voluntatis libertas.

2492. — Hinc est quod dicitur *Eccli.* 15: 14 *Deus ab initio constituit hominem, et reliquit* eum *in manu consilii sui.* Et iterum: 18 *Ante hominem vita et mors, bonum et malum: quod placuerit ei, dabitur illi.*

2493. — Per haec autem excluditur opinio STOICORUM, qui *secundum ordinem quendam causarum intransgressibilem, quem Graeci ymarmenen vocabant*, omnia ex necessitate dicebant provenire.

CAPÍTULO LXXIV
A PROVIDÊNCIA DIVINA NÃO EXCLUI A SORTE E O ACASO

1. Do que foi acima dito depreende-se também que a providência divina não exclui das coisas a sorte e o acaso.

Com efeito, diz-se que são por sorte ou por acaso as coisas que acontecem poucas vezes. Se as coisas não ocorressem poucas vezes, todas ocorreriam necessariamente, pois as coisas contingentes, na maioria dos casos, diferenciam-se das necessárias somente porque em poucas vezes podem vir a falhar. Ora, seria contra a natureza da providência divina se todas as coisas ocorressem necessariamente, como acima foi demonstrado (c. LXXII). Logo, seria contra a natureza da providência divina se nas coisas criadas nada houvesse por sorte ou por acaso.

2. Além disso, seria contra a providência divina se as coisas sujeitas a ela não operassem em vista de um fim, porque pertence à providência ordenar todas as coisas para o fim. Seria também contra a perfeição do universo se nenhuma coisa fosse corruptível e que uma potência não pudesse falhar, como se depreende do que acima foi dito (c. LXXI). Ora, do fato de um agente dirigido para o fim intencionado não o atingir, conclui-se que algumas coisas acontecem por acaso. Logo, seria contra a providência divina e contra a perfeição das coisas se nada houvesse por acaso.

3. Além disso, a pluralidade e a diversidade de causas procedem da ordenação e da disposição da providência divina. Ora, suposta a diversidade de causas, é necessário que alguma vez uma encontre a outra que a impeça de produzir o efeito ou que a auxilie para tal. Com efeito, acontece que do concurso de duas ou mais causas surja algo casualmente, aparecendo um fim não intencionado por nenhuma causa concorrente. Por exemplo:

CAP. LXXIV. - QUOD DIVINA PROVIDENTIA NON EXCLUDIT FORTUNAM ET CASUM.

LOCI CONGR. - I *Sent.* dist. 39, q. 2, a. 2; *Verit.* q. 5, a. 1 ad 1; I, q. 22, a. 2 ad 1; VI *Metaphys.* lect. 3 (1210-1216); *Comp.* cap. 137 (278).

2494. — Ex praemissis etiam apparet quod divina providentia non subtrahit a rebus fortunam et casum.

2495. — In his enim quae in minori parte accidunt, dicitur esse fortuna et casus. Si autem non provenirent aliqua ut in minori parte, omnia ex necessitate acciderent: nam ea quae sunt contingentia ut in pluribus, in hoc solo a necessariis differunt, quod possunt in minori parte deficere. Esset autem contra rationem providentiae divinae si omnia ex necessitate contingerent, ut ostensum est (cap. 72). Igitur et contra rationem providentiae divinae esset si nihil foret fortuitum et casuale in rebus.

2496. — Amplius. Contra rationem providentiae esset si res providentiae subiectae non agerent propter finem: cum providentiae sit omnia ordinare in finem. Esset etiam contra perfectionem universi si nulla res corruptibilis esset, nec aliqua virtus deficere potens, ut ex supra (cap. 71) dictis patet. Ex hoc autem quod aliquod agens propter finem deficit ab eo quod intendit, sequitur aliqua casu contingere. Esset igitur contra rationem providentiae, et perfectionis rerum, si non essent aliqua casualia.

2497. — Adhuc. Multitudo et diversitas causarum ex ordine divinae providentiae et dispositionis procedit. Supposita autem causarum diversitate, oportet unam alteri quandoque concurrere per quam impediatur, vel iuvetur, ad suum effectum producendum. Ex concursu autem duarum vel plurium causarum contingit aliquid casualiter evenire, dum finis non intentus ex concursu alicuius causae provenit: sicut inventio de-

bitoris ab eo qui ibat ad forum causa emendi aliquid, provenit ex hoc quod debitor etiam ad forum ivit. Non est igitur divinae providentiae contrarium quod sint aliqua fortuita et casualia in rebus.

2498. — Item. Quod non est, non potest esse alicuius causa. Unde oportet quod unumquodque, sicut se habet ad esse, ita se habeat ad hoc quod sit causa. Oportet igitur quod secundum diversitatem ordinis in entibus sit etiam diversitas ordinis in causis. Ad perfectionem autem rerum requiritur quod non solum sint in rebus entia per se, sed etiam entia per accidens: res enim quae non habent in sua substantia ultimam perfectionem, oportet quod perfectionem, aliquam consequantur per accidentia; et tanto per plura, quanto magis distant a simplicitate Dei. Ex hoc autem quod aliquod subiectum habet multa accidentia, sequitur quod sit aliquod ens per accidens: nam subiectum et accidens, et etiam duo accidentia unius subiecti, sunt unum et ens per accidens; sicut homo albus, et musicum album. Oportet igitur ad perfectionem rerum quod sint etiam causae quaedam per accidens. Ea autem quae ex causis aliquibus procedunt per accidens, dicuntur accidere a casu vel fortuna. Non est igitur contra rationem providentiae, quae perfectionem rerum conservat, ut aliqua fiant a casu vel fortuna.

2499. — Praeterea. Ad ordinem divinae providentiae pertinet ut sit ordo et gradus in causis. Quanto autem aliqua causa est superior, tanto est maioris virtutis: unde eius causalitas ad plura se extendit. Nullius autem causae naturalis intentio se extendit ultra virtutem eius: esset enim frustra. Oportet ergo quod intentio causae particularis non se extendat ad omnia quae contingere possunt. Ex hoc autem contingit aliquid casualiter vel fortuito, quod eveniunt aliqua praeter intentionem agentium. Ordo agitur divinae providentiae exigit quod sit causus et fortuna in rebus.

2500. — Hinc est quod dicitur *Eccle.* 9, 11: *Vidi nec velocium esse cursum* etc., *sed tempus casumque in omnibus*, scilicet inferioribus.

o encontro com o seu devedor por aquele que vai ao comércio para compra ocorre porque também o devedor foi ao comércio. Logo, não é contra a providência divina o fato de haver o fortuito e o acaso nas coisas.

4. Além disso, o que não é, não pode ser causa de coisa alguma. Donde ser necessário que cada coisa, assim como está para o ser, esteja também para aquilo que é causa. Por isso, é necessário que segundo a diversidade das ordens dos entes seja também a diversidade das ordens das causas. Ora, é preciso, para a perfeição das coisas, que nelas não somente existam entes por si mesmos como também entes por acidente, pois a coisa que não tem a última perfeição na sua substância deve ter alguma perfeição acidental, e tanto maior número de perfeições quanto mais se distanciam da simplicidade divina. Com efeito, do fato de um sujeito ter muitos acidentes resulta que há ente por acidente, pois o sujeito e o acidente, como também dois acidentes do mesmo sujeito, constituem a unidade e a entidade acidental, como, por exemplo, homem e branco, músico e branco. Por isso, é necessário que haja também, para a perfeição do universo, algumas causas acidentais. Ora, as coisas procedentes de causas acidentais são ditas acontecerem casual ou fortuitamente. Logo, não é contra a providência divina, que conserva a perfeição das coisas, que algumas aconteçam por sorte ou por acaso.

5. Além disso, pertence à ordem da providência divina haver ordem e graduação nas causas. Ora, quanto mais uma causa é superior, tanto mais tem de virtude e, por isso, estende a sua causalidade a mais coisas. Ora a tendência de nenhuma causa natural ultrapassa a sua virtude, pois isto seria inútil. Logo, é necessário que a tendência da causa particular não se estenda a tudo que possa acontecer. Acontece, pois, algo por sorte ou por acaso porque realizam-se coisas além da tendência dos agentes. Por isso, a ordenação da providência divina exige que haja o acaso e o fortuito nas coisas.

6. Donde ser dito no Eclesiastes: *Vi que não cabe o prêmio aos que mais correm..., mas que se realiza no tempo e no acaso tudo...* (Ecl 9, 11), o que é inferior.

CAP. LXXV. - QUOD PROVIDENTIA DEI SIT SINGULARIUM CONTINGENTIUM.

LOCI CONGR. - I *Sent.* dist. 39, q. 2, a. 2; *Nom.* III (241); *Verit.* q. 5, aa. 3, 6; I, q. 22, a. 2; *Comp.* cap. 132 (264-267); 133 (268-272); *Subst.* cap. 14 (128-132).

2501. — Ex his autem quae ostensa sunt, manifestum fit quod divina providentia pervenit usque ad singularia generabilium et corruptibilium.

2502. — Non enim videtur horum non esse providentia nisi propter eorum contingentiam, et quia multa in eis casualiter et fortuito eveniunt: in hoc enim solum differunt ab incorruptibilibus et universalibus corruptibilium, quorum dicunt providentiam esse. Providentiae autem non repugnat contingentia, et casus et fortuna, neque voluntarium, ut ostensum est (capp. 72 sqq.).

CAPÍTULO LXXV
A PROVIDÊNCIA DIVINA ESTENDE-SE AOS CONTINGENTES SINGULARES

1. Depreende-se do que foi dito que a providência divina atinge as coisas singulares geráveis e corruptíveis.

Com efeito, parece não haver providência para essas coisas, não só porque são contingentes, como também porque nelas ocorrem muitas vezes o fortuito e o acaso, pois somente nisto se diferenciam das coisas incorruptíveis e universais, para as quais se diz haver providência. Ora, a contingência, o acaso e a sorte não se opõem à providência divina, nem os atos voluntários, como acima foi demonstrado (cc. LXXIIss.). Logo, nada proíbe que

haja providência para tais coisas, como há para os corruptíveis e universais.

2. Além disso, se Deus não estende a sua providência a essas coisas singulares, isto acontece ou porque não as conhece, ou porque não pode, ou porque não quer cuidar delas. Ora, não se pode dizer que Deus não conhece as coisas singulares, pois acima foi demonstrado (l. I, c. LXV) que as conhece; também não se pode dizer que Deus não tem o cuidado delas, sendo infinito o seu poder, como acima foi demonstrado (l. II, c. XXII); tampouco se pode dizer que as coisas singulares não podem ser governadas, quando as vemos serem governadas pela habilidade da razão, como acontece entre os homens, e pelo instinto natural, como acontece entre as abelhas e entre outros animais, que são dirigidos por um certo instinto natural. Ademais, não se pode dizer que Deus não as quer governar, porque a vontade divina tem por objeto o bem de todas as coisas (cf. l. I, cc. LXXVss), e o bem das coisas governadas consiste principalmente na sua ordenação por seu governo. Logo, não se pode dizer que Deus não tem o cuidado dos singulares.

3. Além disso, todas as causas segundas, enquanto causas, mostram-se com semelhança divina, como se depreende do que foi dito (c. XXI). Ora, verifica-se comumente nas causas que produzem algo cuidarem do que produzem; por exemplo, nos animais, que nutrem as suas crias. Por isso, Deus tem cuidado das coisas das quais é causa. Ora, Deus é também causa das coisas singulares, como se depreende do que foi dito (l. II, c. XV). Logo, Deus tem o cuidado delas.

4. Além disso, foi acima demonstrado (l. II, cc. XXIIIss) que Deus opera nas coisas criadas não por necessidade natural, mas pelo intelecto e pela vontade. Ora, os entes que operam pelo intelecto e pela vontade estão submetidos ao cuidado, que consiste em dispensar as coisas racionalmente. Logo, as coisas produzidas por Deus estão submetidas à divina providência. E ainda foi acima demonstrado (c. LXVII), que Deus opera em todas as causas segundas, e que todos os efeitos delas reduzem-se a Deus como sua causa, donde ser necessário que a obra dos singulares seja também obra de Deus. Logo, as coisas singulares, seus movimentos e suas operações estão sujeitos à providência divina.

5. Além disso, é estulta a providência de alguém que não cuida das coisas sem as quais não podem existir as coisas de que cuida. Ora, sabe-se que se todas as coisas singulares deixassem de ser, os universais delas provenientes não subsistiriam. Por isso, se Deus tivesse o cuidado só dos universais, abandonando totalmente as coisas singulares, a sua providência seria estulta e imperfeita.

6. Se, porém, alguém disser que Deus tem o cuidado das coisas singulares somente quanto à conservação no ser, não quanto ao demais, isto é totalmente impossível. Com efeito, tudo o que advém às coisas singulares destina-se à sua conservação ou à sua corrupção. Logo, se Deus tem o cuidado das coisas singulares quanto à con-

Nihil igitur prohibet et horum providentiam esse, sicut incorruptibilium et universalium.

2503. — Adhuc. Si Deus horum singularium providentiam non habet, aut hoc est quia non cognoscit ea; aut quia non potest; aut quia non vult eorum curam habere. Non autem potest dici quod Deus singularia non cognoscat: ostensum enim est supra (*lib.* I, cap. 65) quod Deus eorum notitiam habet [1]. Neque etiam potest dici quod Deus eorum curam habere non possit: cum eius potentia sit infinita, ut supra (*lib.* II, cap. 22) probatum est. Nec etiam haec singularia gubernationis non capacia sunt: cum videamus ea gubernari rationis industria, sicut patet in hominibus; et per naturalem instinctum, sicut patet in apibus et multis animalibus brutis, quae quodam naturali instinctu gubernantur. Neque etiam potest dici quod Deus non velit ea gubernare: cum voluntas ipsius sit universaliter omnis boni (*lib.* I, capp. 75 sqq.); bonum autem eorum quae gubernantur, in ordine gubernationis maxime consistit. Non igitur potest dici quod Deus horum singularium curam non habeat.

2504. — Amplius. Omnes causae secundae, in hoc quod causae existunt, divinam similitudinem consequuntur, ut ex supra (cap. 21) dictis patet. Invenitur autem hoc communiter in causis producentibus aliquid, quod curam habent eorum quae producunt: sicut animalia naturaliter nutriunt foetus suos. Deus igitur curam habet eorum quorum causa existit. Est autem causa etiam istorum particularium, ut ex supra (*lib.* II, cap. 15) dictis patet. Habet igitur eorum curam.

2505. — Item. Ostensum est supra (*lib.* II, capp. 23 sqq.) quod Deus in rebus creatis non ex necessitate naturae agit, sed per voluntatem et intellectum. Ea autem quae aguntur per intellectum et voluntatem, curae providentis subduntur, quae in hoc consistere videtur quod per intellectum aliqua dispensentur. Divinae ergo providentiae subduntur ea quae ab ipso aguntur. Ostensum est autem supra (cap. 67) quod Deus operatur in omnibus causis secundis, et omnes earum effectus reducuntur in Deum sicut in causam: et sic oportet quod ea quae in istis singularibus aguntur, sint ipsius opera. Igitur haec singularia, et motus et operationes ipsorum, divinae providentiae subiacent.

2506. — Praeterea. Stulta est providentia alicuius qui non curat ea sine quibus ea quae curat esse non possunt. Constat autem quod, si omnia deficerent particularia, quod universalia eorum remanere non possent. Si igitur Deus universalia tantum curat, singularia vero ista omnino derelinquit, stulta et imperfecta erit eius providentia.

2507. — *a*) S i a u t e m d i c a t ALIQUIS quod horum singularium Deus curam habet usque ad hoc quod conserventur in esse, non autem quantum ad alia: h o c o m n i n o e s s e n o n p o t e s t.

b) Nam omnia alia quae circa singularia accidunt, ad eorum conservationem vel corruptionem ordinantur. Si ergo Deus habet curam singularium quantum ad eorum con-

servationem, habet curam omnium circa ea contingentium.

2508. — Potest autem ALIQUIS dicere quod sola cura universalium sufficit ad particularium conservationem in esse. Provisa sunt enim cuilibet speciei ea per quae quodlibet individuum speciei illius potest conservari in esse: sicut data sunt animalibus organa ad cibum sumendum et digerendum, et cornua ad protegendum se. Utilitates autem horum non deficiunt nisi in minori parte: cum ea quae sunt a natura, producant effectus suos vel semper, vel frequenter. Et sic non possunt omnia individua deficere, etsi aliquod deficiat.

2509. — Sed secundum hanc rationem, omnia quae circa individua contingunt, providentiae subiacebunt, sicut et conservatio eorum in esse: quia circa singularia alicuius speciei nihil potest accidere quod non reducatur aliquo modo ad principia illius speciei. Sic igitur singularia non magis subiacent divinae providentiae quantum ad conservationem in esse, quam quantum ad alia.

2510. — Praeterea. In comparatione rerum ad finem talis ordo apparet quod accidentia sunt propter substantias, ut per ea perficiantur; in substantiis vero materia est propter formam; per hanc enim participat divinam bonitatem, propter quam omnia facta sunt, ut supra (cap. 17) ostensum est. Ex quo patet quod singularia sunt propter naturam universalem. Cuius signum est quod in his in quibus potest natura universalis conservari per unum individuum, non sunt multa individua unius speciei: sicut patet in sole et luna. Cum autem providentia sit ordinativa aliquorum in finem, oportet quod ad providentiam pertineant et fines, et ea quae sunt ad finem. Subiacent igitur providentiae non solum universalia, sed etiam singularia.

2511. — Adhuc. Haec est differentia inter cognitionem speculativam et practicam, quod cognitio speculativa, et ea quae ad ipsam pertinent, perficiuntur in universali; ea vero quae pertinent ad cognitionem practicam, perficiuntur in particulari: nam finis speculativae est veritas, quae primo et per se in immaterialibus consistit et in universalibus; finis vero practicae est operatio, quae est circa singularia. Unde medicus non curat hominem in universali, sed hunc hominem: et ad hoc est tota scientia medicinae ordinata. Constat autem quod providentia ad practicam cognitionem pertinet: cum sit ordinativa rerum in finem. Esset igitur imperfectissima Dei providentia si in universalibus consisteret, et usque ad singularia non perveniret.

2512. — Item. Cognitio speculativa magis perficitur in universali quam in particulari: quia magis sciuntur universalia quam particularia; et propter hoc universalissimorum principiorum cognitio omnibus est communis. Ille vero perfectior est in scientia speculativa qui non solum universalem, sed propriam cognitionem de rebus habet: nam qui cognoscit in universali tantum, cognoscit

servação, terá também o cuidado de todos os contingentes que lhes advenham.

7. Pode, no entanto, alguém afirmar que o cuidado só dos universais é suficiente para a conservação das coisas singulares no ser. Com efeito, para cada espécie são providenciadas as coisas pelas quais cada indivíduo desta espécie pode ser conservado no ser, como, por exemplo, são dados aos animais os órgãos para se alimentarem e digerirem, e chifres para se defenderem. Ora, tais coisas só falham poucas vezes, pois as coisas naturais produzem os seus efeitos sempre ou quase sempre. E, assim, embora falhe um indivíduo, todos os outros não falharão.

8. Porém, segundo este argumento, todas as coisas que acontecem nos indivíduos estarão sujeitas à providência divina, como o está a conservação delas no ser, porque nada pode acontecer nos indivíduos de uma espécie que não seja, de certo modo, reduzido ao princípio desta espécie. Por conseguinte, as coisas singulares não estão mais sujeitas à providência divina, quanto à conservação do ser, do que as demais coisas.

9. Além disso, na relação das coisas com o fim aparece esta ordem: os acidentes ordenam-se para as substâncias para aperfeiçoá-las; nas substâncias, a matéria ordena-se para a forma, porque, pela forma, participa da bondade divina, pela qual todas as coisas foram feitas, como acima foi demonstrado (c. XVII). Depreende-se disso que as coisas singulares ordenam-se para o universal. Disto temos sinal naquelas coisas que têm a natureza universal conservada em um só indivíduo, não havendo muitos indivíduos na espécie. Por exemplo: o sol e a lua. Ora, a providência, sendo ordenadora das coisas para o fim, é necessário que a ela pertençam os fins e o que está ordenado para o fim. Logo, estão submetidos à providência não só o universal, como também os singulares.

10. Além disso, a diferença entre o conhecimento especulativo e o prático consiste em que aquele, bem como as coisas que lhe pertencem, aperfeiçoam-se no universal; já as coisas que pertencem ao conhecimento prático têm a sua perfeição nos singulares, pois o fim do conhecimento especulativo é a verdade, que primeiro e essencialmente consiste no imaterial e universal, o fim, porém, do conhecimento prático é a operação, que se ordena para os singulares. Por este motivo, o médico, por exemplo, não cura o homem universal, mas um homem doente singularizado, um indivíduo, e para tal ordena-se toda a ciência médica. Ora, sabe-se que a providência pertence ao conhecimento prático, porque ordena as coisas para o fim. Por isso, a providência divina seria imperfeitíssima se se limitasse só ao universal e não atingisse os singulares.

11. Além disso, o conhecimento especulativo é mais perfeito ao referir-se ao universal do que ao singular, porque conhecem-se melhor as coisas universais do que as particulares, razão por que o conhecimento dos princípios mais universais é comum a todos. Ora, é mais perfeito, na ciência especulativa, quem tem não só o conhecimento universal mas também o conhecimento

próprio das coisas, pois quem conhece só quanto à universalidade, conhece a coisa só em potência. Por este motivo, o discípulo é levado pelo mestre, do conhecimento universal dos princípios ao conhecimento próprio das conclusões, pois o mestre possui ambos os conhecimentos, como também uma coisa é reduzida de potência a ato por um ente em ato. Por isso, é muito mais perfeito, em ciência prática, quem não só prepara de modo geral as coisas para a sua realização, mas também o faz no tocante a cada coisa. Logo, a providência divina, sendo perfeitíssima, estende-se até às coisas singulares.

12. Além disso, sendo Deus a causa do ente enquanto ente, como acima foi demonstrado (l. II, c. XV), é necessário que tenha a providência do ente enquanto ente: Deus é providência das coisas enquanto é causa delas. Logo, tudo aquilo que de algum modo é, está sujeito à providência de Deus. Ora, as coisas singulares são entes, e o são mais que os universais, porque o universal não subsiste por si mesmo, mas, somente nas coisas singulares. Logo, a providência de Deus estende-se também aos singulares.

13. Além disso, as coisas criadas estão sujeitas à providência divina enquanto por ela são ordenadas para o fim último, que é a bondade divina. Por isso, a participação das coisas criadas na bondade divina é feita pela providência divina. Ora, os singulares contingentes participam também da bondade divina. Logo, é necessário que também a eles se estenda esta providência.

14. Por isso, é dito na Sagrada Escritura: *Por ventura não se vendem dois passarinhos por um asse, e um deles não cai na terra sem a permissão do meu Pai* (Mt 10, 29; cf. 6, 26); *Estende-se poderosamente de um extremo a outro* (Sb 8, 1). Ezequiel reprovava a opinião dos que diziam: *O Senhor abandonou a terra e não está vendo* (Ez 9, 9). Lê-se em Jó: *Passeia pelos pólos do céu, e não considera as nossas coisas* (Jó 22, 14).

15. Por esses argumentos, fica eliminada a opinião daqueles que afirmavam que a providência divina não se estendia às coisas singulares. Esta opinião alguns atribuíam a Aristóteles, embora não se encontre fundamento para elas nas palavras dele (Nemésio. Sobre a Criação do Homem 43; PG 40, 795C - 798A).

rem solum in potentia. Propter quod discipulus de universali cognitione principiorum reducitur in propriam cognitionem conclusionum per magistrum, qui utramque cognitionem habet: sicut aliquid reducitur de potentia in actu per ens actu. Multo igitur magis in scientia practica perfectior est qui non solum in universali, sed etiam in particulari res disponit ad actum. Divina igitur providentia, quae est perfectissima, usque ad singularia se extendit.

2513. — Amplius. Cum Deus sit causa entis inquantum est ens, ut supra (*lib.* II, cap. 15) ostensum est, oportet quod ipse sit provisor entis inquantum est ens: providet enim rebus inquantum est causa earum. Quicquid ergo quocumque modo est, sub eius providentia cadit. Singularia autem sunt entia, et magis quam universalia: quia universalia non subsistunt per se, sed sunt solum in singularibus. Est igitur divina providentia etiam singularium.

2514. — Item. Res creatae providentiae divinae subduntur prout ab ipso in finem ultimum ordinantur, qui est bonitas sua. Participatio ergo divinae bonitatis a rebus creatis est per providentiam divinam. Bonitatem autem divinam participant etiam singularia contingentia. Oportet ergo quod etiam ad ea divina providentia se extendat.

2515. — Hinc est quod dicitur MATTH. 6: *Duo passeres asse veneunt, et unus ex eis non cadit in terra sine Patre meo.* Et *Sap.* 8, 1: *Attingit a fine usque ad finem fortiter:* idest, a primis creaturis usque ad infimas earum. EZECHIEL etiam 9, 9 arguitur opinio quorundam qui dicebant, *Dereliquit Dominus terram, Dominus non videt;* et IOB 22, 14, *Circa cardines caeli perambulat, nec nostra considerat.*

2516. — Per haec autem excluditur opinio QUORUNDAM qui dixerunt quod divina providentia non se extendit usque ad haec singularia. Quam quidem opinionem QUIDAM ARISTOTELI imponunt, licet ex verbis eius haberi non possit.

CAPÍTULO LXXVI
A PROVIDÊNCIA DE DEUS, QUANTO AOS SINGULARES, É IMEDIATA

1. Alguns afirmaram que a providência divina se estenda às coisas singulares, mas mediante algumas causas. Conforme a declaração de Gregório Nisseno (Nemésio. Sobre a Criação do Homem 44; PG 40, 793B - 796A), Platão pensa haver três providências.

A primeira, é a do *sumo Deus*, pela qual provê antes de tudo e principalmente as coisas que lhes são próprias,

CAP. LXXVI. - QUOD PROVIDENTIA DEI SIT OMNIUM SINGULARIUM IMMEDIATE.

LOCI CONGR. - I, q. 22, a. 3; q. 103, a. 6; *Comp.* cap. 131 (263).

2517. — QUIDAM autem concesserunt providentiam divinam usque ad haec singularia procedere, sed quibusdam mediantibus causis. Posuit enim PLATO, ut GREGORIUS NYSSENUS dicit, triplicem providentiam.

a) Quarum prima est *summi Dei*, qui primo et principaliter providet *propriis*, idest omnibus spiritualibus et intellectualibus; consequenter vero toti mundo quantum ad

genera et species, et universales causas, quae sunt corpora caelestia.

b) Secunda vero est qua providetur singularibus animalium et plantarum, et aliorum generabilium et corruptibilium, quantum ad eorum generationem et corruptionem et alias mutationes. Quam quidem providentiam PLATO attribuit *diis qui caelum circueunt*. ARISTOTELES vero horum causalitatem attribuit *obliquo circulo*.

c) Tertiam vero providentiam ponit rerum quae ad humanam vitam pertinent. Quam quidem attribuit *quibusdam daemonibus circa terram existentibus*, qui sunt, secundum ipsum, *humanarum actionum custodes*.

d) Sed tamen, secundum PLATONEM, secunda et tertia providentia a prima dependet: nam *Deus summus secundos et tertios statuit provisores*.

2518. -- Haec autem positio CATHOLICAE FIDEI consonat quantum ad hoc quod omnium providentiam reducit in Deum sicut in primum auctorem. Videtur autem sententiae fidei repugnare quantum ad hoc, quod non omnia particularia divinae providentiae immediate dicit esse subiecta. Quod ex praemissis ostendi potest.

2519. — Habet enim Deus immediatam singularium cognitionem, non quasi ea in suis causis cognoscens tantum, sed etiam in seipsis [1], sicut in Primo huius Operis ostensum est (capp. 65 sqq.). Inconveniens autem videtur quod, singularia cognoscens, eorum ordinem non velit, in quo bonum praecipuum eorum constat: cum voluntas sua sit totius bonitatis principium. Oportet ergo quod, sicut immediate singularia cognoscit, ita immediate eorum ordinem statuat.

2520. — Amplius. Ordo qui per providentiam in rebus gubernatis statuitur, ex ordine illo provenit quem provisor in sua mente disponit: sicut et forma artis quae fit in materia, ab ea procedit quae est in mente artificis. Oportet autem, ubi sunt multi provisores unus sub alio, quod ordinem conceptum superior inferiori tradat: sicut ars inferior accipit principia a superiori. Si igitur secundi et tertii provisores ponuntur esse sub primo provisore, qui est Deus summus, oportet quod ordinem statuendum in rebus a summo Deo accipiant. Non est autem possibile quod iste ordo sit in eis perfectior quam in summo Deo: quinimmo omnes perfectiones per modum descensus ab eo in alia proveniunt, ut ex superioribus (*lib.* I, capp. 38 sqq.) patet. Oportet autem quod ordo rerum sit in secundis provisoribus non solum in universali, sed etiam quantum ad singularia: alias non possent sua providentia in singularibus ordinem statuere. Multo igitur magis ordo singularium est in divinae providentiae dispositione.

2521. — Adhuc. In his quae humana providentia reguntur, invenitur quod aliquis superior provisor circa quaedam magna et universalia per seipsum excogitat qualiter

a saber, todas as coisas espirituais e intelectuais e, conseqüentemente, o mundo em geral, quanto aos gêneros, às espécies e às causas universais, que são os corpos celestes.

A segunda, é aquela pela qual provê as coisas singulares dos animais e das plantas, das criaturas generáveis e corruptíveis, no tocante à geração, à corrupção e a outras mudanças delas. Esta providência Platão atribui aos deuses que *rodeiam o céu*. No entanto, Aristóteles atribui a sua causalidade ao *círculo oblíquo* (II Sobre a Geração e a Corrupção 10, 336; Cmt 10, 258).

A terceira providência Platão confere o cuidado das coisas atinentes à vida humana, atribuindo-a também a certos *demônios que rodeiam a terra*, que são, segundo ele, os *guardas das ações humanas*.

Não obstante, segundo Platão, as duas últimas providências dependem da primeira, pois *o sumo deus estabeleceu segundos e terceiros provedores*.

Ora, essa tese condiz com a fé católica quanto a reduzir a Deus a providência de todas as coisas, como ao primeiro autor. No entanto, depreende-se que a contradiz ao afirmar que nem todas as coisas particulares estão imediatamente sujeitas à providência divina, o que se pode demonstrar pelo que foi acima exposto.

2. Com efeito, Deus tem o conhecimento imediato das coisas singulares, não somente ao conhecê-las em suas causas, mas nelas próprias, como acima foi demonstrado (l. I, cc. LXVss). Ora, vê-se que é inconveniente que, conhecendo as coisas singulares, não lhes queira a ordem, em que consiste o precípuo bem delas, porque a sua vontade é o princípio de toda bondade. Logo, é necessário que, como conhece imediatamente os singulares, lhes estabeleça também de modo imediato a ordenação.

3. Além disso, a ordem estabelecida nas coisas governadas pela providência provém da ordem disposta pelo provedor em sua mente, como, por exemplo a forma da obra artística feita na matéria provém da que está na mente do artífice. Ora, onde há muitos provedores subordinados uns aos outros é necessário que o que é superior transmita a ordem concebida ao inferior, como também a arte inferior recebe da superior os princípios. Se, pois, os segundos e terceiros provedores subordinam-se ao primeiro, que é o *sumo Deus*, necessariamente recebem do *sumo Deus* a ordem a ser estabelecida nas coisas. Ademais, não é possível que tal ordem esteja neles mais perfeita do que no *sumo Deus*, até porque todas as suas perfeições procedem para as coisas de modo descendente, como se depreende do que acima foi dito (l. I, cc. XXXVIIIss). Convém, pois, que a ordem das coisas esteja, nos segundos provedores, não só quanto à universalidade das coisas, como também quanto às singulares, até porque, em caso contrário, elas não poderiam estabelecer, pela sua providência, a ordem nas coisas singulares. Logo, com mais razão está a ordem das coisas singulares disposta pela providência divina.

4. Além disso, nas coisas dirigidas pela providência divina acontece que o provedor superior determine por si mesmo a maneira de se ordenarem as coisas impor-

tantes e universais, mas não cogita das coisas menos importantes, deixando-as aos cuidados das outras inferiores. Mas isto acontece devido à falha sua, pois ou desconhece as condições das coisas menos importantes e singulares, ou não é capaz de ordenar tudo por causa do trabalho e dispêndio de tempo que isto exige. Ora, tais falhas estão afastadas de Deus, pois Deus conhece todas as coisas singulares, não lhe sendo trabalhoso o pensamento, nem dispendioso o tempo, porque, conhecendo-se a si mesmo, conhece todas as coisas, como acima foi demonstrado (l. I, c. XLVI). Por isso, Deus preestabelece a ordem de tudo e até das coisas singulares. Logo, a sua providência atinge todas as coisas singulares imediatamente.

sint ordinanda, minimorum vero ordinem ipse non excogitat, sed aliis inferioribus excogitandum relinquit. Et hoc quidem contingit propter eius defectum: inquantum vel singularium minimorum conditiones ignorat; vel non sufficit ad omnium ordinem excogitandum, propter laborem et temporis prolixitatem quae requireretur. Huiusmodi autem defectus longe sunt a Deo: nam ipse omnia singularia cognoscit; nec in intelligendo laborat, aut tempus requirit, cum intelligendo seipsum, omnia alia cognoscat, sicut supra (*lib.* I, cap. 46) ostensum est. Ipse igitur omnium et singularium ordinem excogitat. Eius igitur providentia est omnium singularium immediate.

5. Além disso, nas coisas humanas, os provedores inferiores por esforço próprio cogitam da ordem daqueles cujo governo lhes é conferido pelo superior. Este esforço não lhes vem do superior, nem a aplicação do mesmo, pois se dele recebessem já estaria feita a ordenação por ele, e eles nem seriam provedores, mas executores da ordenação. Ora, é certo, segundo o que acima foi dito (c. LXVII; l. II, c. XV), que toda sabedoria e inteligência são causadas em todos os seres inteligentes pelo *sumo Deus*, e que nem intelecto algum pode conhecer algo senão por virtude divina, como também nenhum agente opera senão enquanto age por virtude divina. Logo, é o próprio Deus que, por sua providência, dispõe todas as coisas, e todos os referidos provedores subordinados a Deus são executores da providência divina.

2522. — Item. In rebus humanis inferiores provisores per suam industriam ordinem excogitant in his quorum gubernatio eis a praesidente committitur. Quam quidem industriam a praesidente homine non habent, nec usum ipsius: si vero a superiore eam haberent, iam ordinatio per superiorem fieret, ipsi autem essent illius ordinationis non provisores, sed executores. Constat autem per supra dicta (cap. 67; *lib.* II, cap. 15) quod omnis sapientia et intellectus a summo Deo in omnibus intelligentibus causatur; nec intellectus aliquis potest aliquid intelligere nisi virtute divina, sicut nec aliquod agens operatur nisi inquantum agit in virtute ipsius. Est igitur ipse Deus immediate sua providentia omnia dispensans: quicumque vero sub ipso provisores dicuntur, sunt providentiae ipsius executores.

6. Além disso, a providência superior fornece as regras para a providência inferior, como, por exemplo, o político fornece as leis e as regras para o chefe militar, que, por sua vez, dá as leis e as regras para os centuriões e tribunos. Se, pois, as outras providências subordinam-se à providência primeira do *sumo Deus*, é necessário que Deus forneça àqueles provedores segundos e terceiros as normas de governo. Ora, ou lhes dá as normas e leis universais, ou as particulares. Se lhes dá as normas universais de governo, como estas nem sempre podem ser aplicadas aos casos particulares, principalmente em coisas mutáveis, que nem sempre acontecem do mesmo modo, será necessário que os provedores segundos e terceiros provejam algumas vezes as coisas sujeitas ao seu governo sem atender as normas que receberam. Por isso, julgarão quando devam seguir ou deixar de seguir àquelas normas. Mas isto não pode acontecer, porque este juízo pertence ao superior, cabendo interpretar as leis, ou dispensá-las, a quem as instituiu. Por isso, o julgamento sobre as normas universais fornecidas deve ser feito pelo supremo provedor. O que, no entanto, não pode acontecer se ele não interferisse diretamente nos casos singulares. Assim sendo, deve ele ser o imediato provedor destes casos.

– Por outro lado, se segundos ou terceiros provedores recebem as regras e as leis do supremo provedor, é evidente que a ordenação das coisas singulares é feita imediatamente pela providência divina.

2523. — Praeterea. Superior providentia dat regulas providentiae inferiori: sicut politicus dat regulas et leges duci exercitus, qui dat leges et regulas centurionibus et tribunis. Si igitur sub prima providentia Dei summi sunt aliae providentiae, oportet quod Deus illis secundis vel tertiis provisoribus det regulas sui regiminis. Aut ergo dat eis regulas et leges universales, aut particulares. Si autem dat eis universales regulas regiminis, cum universales regulae non possint semper ad particularia applicari, maxime in rebus mobilibus, quae non semper eodem modo se habent; oporteret quod illi provisores secundi vel tertii quandoque praeter regulas sibi datas ordinarent de rebus suae provisioni subiectis. Haberent ergo iudicium super regulas acceptas: quando secundum eas oporteret agere, et quando eas praetermittere oporteret. Quod esse non potest: quia hoc iudicium ad superiorem pertinet; nam eius est interpretari leges et dispensare in eis, cuius est eas condere. Hoc igitur iudicium de regulis universalibus datis, oportet quod fiat per supremum provisorem. Quod quidem esse non posset si se ordinationi horum singularium immediate non immisceret. Oportet igitur, secundum hoc, quod sit horum immediatus provisor. — Si vero secundi et tertii provisores a summo provisore particulares regulas et leges accipiunt, manifeste apparet quod horum singularium ordinatio fit immediate per divinam providentiam.

2524. — Amplius. Semper provisor superior habet iudicium de his quae ab inferioribus provisoribus ordinantur: utrum sint bene ordinata necne. Si igitur secundi provisores vel tertii sunt sub Deo primo provisore, oportet quod Deus iudicium habeat de his quae ab his ordinantur. Quod quidem esse non potest, si horum singularium ordinem non consideret. Habet igitur ipse per seipsum curam de his singularibus.

2525. — Adhuc. Si Deus per seipsum immediate haec inferiora singularia non curat, hoc non est nisi vel quia ea despicit; vel ne eis eius dignitas inquinetur, ut QUIDAM dicunt. Hoc autem irrationabile est. Nam dignius est provide aliquorum ordinationem excogitare, quam in eis operari. Si igitur Deus in omnibus operatur, sicut supra (capp. 67 sqq.) ostensum est, nec in hoc aliquid eius dignitati derogatur, quinimmo pertinet ad eius universalem et summam virtutem; nullo modo despiciendum est ei, vel eius dignitatem commaculat, si circa haec singularia immediate providentiam habeat.

2526. — Item. Omnis sapiens qui provide sua virtute utitur, in agendo moderatur suae virtutis usum, ordinans ad quid et quantum perveniat: alias virtus in agendo sapientiam non sequeretur. Constat autem ex praemissis (capp. 67 sqq.) quod divina virtus in operando usque ad infima rerum pervenit. Igitur divina sapientia est ordinativa qui, et quot, et qualiter ex eius virtute progrediantur effectus, etiam in infimis rebus. Est igitur ipse immediate sua providentia omnium rerum ordinem excogitans.

2527. — Hinc est quod dicitur *Rom.* 13, 1: *Quae a Deo sunt, ordinata sunt.* Et IUDITH. 9, 4: *Tu fecisti priora, et illa post illa cogitasti, et hoc factum est quod ipse voluisti.*

7. Além disso, o provedor supremo julga sempre as coisas ordenadas pelos provedores inferiores, no tocante ao serem elas bem ou mal ordenadas. Por isso, se os segundos ou terceiros provedores estão subordinados a Deus, supremo provedor, é necessário que Deus julgue as coisas por eles ordenadas. O que, no entanto, não pode acontecer, se Deus não apreciasse a ordem das coisas singulares. Logo, por si mesmo Deus cuida das coisas singulares.

8. Além disso, se Deus não tem por si mesmo o cuidado das coisas singulares inferiores, isto acontece porque Deus ou as despreza, ou não quer ser por elas ofendido na sua dignidade, como dizem alguns. Mas isso não é razoável, porque é mais digno dispor providamente a ordenação de algumas coisas do que nelas operar. Se, pois, Deus opera em todas as coisas, como acima foi demonstrado (c. LXVIIss), neste caso, nada da sua dignidade lhe é tirado. Pelo contrário, convém ainda mais a sua universal e suprema virtude e, de nenhum modo, a sua dignidade é ferida se tem a providência imediata das coisas singulares.

9. Além disso, todo sábio, que providamente usa da sua virtude, modera ao agir este uso, ordenando a quais e quanto ela se estende, pois, se assim não fosse, a virtude não seria sabiamente usada. Ora, depreende-se do que acima foi dito (cc. LXVIIss), que a virtude divina na sua operação estende-se a coisas ínfimas. Por isso, a sabedoria divina dispõe quais, quantos e de que modo, hão de ser os efeitos de sua virtude, também nas coisas ínfimas. Logo, Deus determina imediatamente, pela sua providência, a ordem de todas as coisas.

10. Por isso, é dito nas Escrituras: *O que vem de Deus é ordenado* (Rm 13, 1); *Visto tendes feito as coisas primeiras, determinando que umas sucedessem a outras, isto se fez porque vos quisestes* (Jt 9, 4).

CAP. LXXVII. - QUOD EXECUTIO DIVINAE PROVIDENTIAE FIT MEDIANTIBUS CAUSIS SECUNDIS.

LOCI CONGR. - *Nom.* XII (939-956); *Causis*, lect. 23; I, q. 103, a. 6; *Comp.* cap. 130 (260-262); *Subst.* cap. 14 (132).

2528. — ATTENDENDUM est autem quod ad providentiam duo requiruntur: ordinatio, et ordinis executio. Quorum primum fit per virtutem cognoscitivam: unde qui perfectioris cognitionis sunt, ordinatores aliorum dicuntur, *sapientis enim est ordinare*. Secundum vero fit per virtutem operativam. E contrario autem se habet in his duobus: nam tanto perfectior est ordinatio, quanto magis descendit ad minima; minimorum autem executio condecet inferiorem virtutem, effectui proportionatam. In Deo autem quantum ad utrumque summa perfectio invenitur: est enim in eo perfectissima sapientia ad ordinandum, virtus perfectissima ad operandum. Oportet ergo quod ipse omnium ordines per sapientiam suam

CAPÍTULO LXXVII
A EXECUÇÃO DA PROVIDÊNCIA DIVINA REALIZA-SE MEDIANTE CAUSAS SEGUNDAS

1. É preciso considerar que duas coisas são exigidas pela providência: a ordenação e a execução da ordem. A primeira realiza-se pela virtude cognoscente e, por isso, os mais inteligentes são chamados ordenadores dos outros, pois *pertence ao sábio ordenar as coisas* (I Metafísica 2, 982a; Cmt 2, 42). A segunda realiza-se pela virtude operativa. Este poder, porém, manifesta-se contrariamente nessas duas coisas, pois, tanto mais perfeita é a ordenação, quanto mais atinge as coisas mínimas; mas, a execução das coisas mínimas cabe a uma virtude inferior, proporcionada ao efeito. Em Deus, porém, há sempre perfeição quanto às duas coisas, pois há em Deus sabedoria perfeitíssima para a ordenação e virtude perfeitíssima para a operação. Por isso, é necessário que Deus disponha por sua sabedoria a ordem de todas as

coisas, até a das menores. Mas realiza a execução nas coisas mínimas mediante as potências inferiores, pelas quais opera, como também a virtude universal e mais elevada opera por meio da virtude inferior e particular. Logo, convém que os agentes inferiores sejam executores da providência divina.

2. Além disso, foi acima demonstrado (cc. LXIXss) que a operação divina não exclui a operação das causas segundas. Ora as coisas provenientes das operações das causas segundas estão sujeitas à providência divina, porque Deus ordena, por si mesmo, todos os singulares (c. prec.). Logo, as causas segundas são executoras da providência.

3. Além disso, quanto mais forte for a veemência de um agente, tanto mais a sua ação se estende a coisas distantes, como, por exemplo, o fogo, que quanto maior é tanto mais queima coisas distantes. Ora, tal não acontece com o agente, que não opera por intermediários, porque tudo que opera lhe está próximo. Logo, sendo a virtude divina a máxima, deve ela, por alguns intermediários, levar a sua ação às coisas mais distantes.

4. Além disso, é próprio de quem governa ter muitos ministros e diferentes executores do seu governo, porque tanto mais elevado e maior será o seu domínio, quanto mais súditos tiver nos diversos escalões. Ora, dignidade alguma de outro governo é comparável à dignidade do governo divino. Logo, é conveniente que a execução da providência divina se faça por agentes de escalões diversos.

5. Além disso, a ordem conveniente manifesta a perfeição da providência porque a ordem é efeito próprio da providência. Ora, pertence à conveniência da ordem nada deixar desordenado. Por isso, a perfeição da providência divina exige que os desequilíbrios entre as coisas sejam reconduzidos à ordenação adequada. Isto se realiza quando do que é excedente aos que têm mais sobra algum bem aos que têm menos. Por isso, como a perfeição do universo exige que umas coisas participem mais que as outras da bondade divina, como acima foi demonstrado (l. II, c. XLV), a perfeição da providência divina exige que a execução do governo divino seja realizada pelas coisas que mais participam da bondade divina.

6. Além disso, a ordem das causas é mais nobre que a dos efeitos, como também a causa é superior ao efeito. Por isso, naquela mais se manifesta a perfeição da providência divina. Ora, se não houvesse causas intermediárias executoras da providência divina, não haveria nas coisas a ordem das causas, mas só dos efeitos. Logo, a perfeição da providência divina exige que haja causas intermediárias executoras da providência.

7. Por isso, é dito nos Salmos: *Bendizei ao Senhor, todas as virtudes e seus ministros, que fazeis a vontade do Senhor* (Sl 102, 21); *O fogo, o granizo, o vento das tempestades, que fazeis a vontade de Deus* (Sl 148, 8).

disponat, etiam minimorum: exequatur vero minima per alias inferiores virtutes, per quas ipse operetur, sicut virtus universalis et altior per inferiorem et particularem virtutem. Conveniens est igitur quod sint inferiores agentes divinae providentiae executores.

2529. — Item. Ostensum est supra (capp. 69 sq.) quod divina operatio non excludit operationes causarum secundarum. Ea vero quae ex operationibus causarum secundarum proveniunt, divinae providentiae subiacent: cum Deus omnia singularia ordinet per seipsum, ut ostensum est (cap. praec.). Sunt igitur secundae causae divinae providentiae executrices.

2530. — Adhuc. Quanto virtus alicuius agentis est fortior, tanto in magis remota suam operationem extendit: sicut ignis, quanto est maior, magis remota calefacit. Hoc autem non contingit in agente quod non agit per medium: quia quidlibet in quod agit, est sibi proximum. Cum igitur virtus divinae providentiae sit maxima, per aliqua media ad ultima suam operationem perducere debet.

2531. — Amplius. Ad dignitatem regentis pertinet ut habeat multos ministros, et diversos sui regiminis executores: quia tanto altius et maius ostendetur suum dominium, quanto plures in diversis gradibus ei subduntur. Nulla autem dignitas alicuius regentis est comparabilis dignitati divini regiminis. Conveniens igitur est quod per diversos gradus agentium fiat divinae providentiae executio.

2532. — Praeterea. Convenientia ordinis perfectionem providentiae demonstrat: cum ordo sit proprius providentiae effectus. Ad convenientiam autem ordinis pertinet ut nihil inordinatum relinquatur. Perfectio igitur divinae providentiae requirit ut excessum aliquarum rerum supra alias ad ordinem convenientem reducat. Hoc autem fit cum ex abundantia aliquorum magis habentium, provenit aliquod bonum minus habentibus. Cum igitur perfectio universi requirat quod quaedam aliis abundantius divinam bonitatem participent, ut supra (*lib.* II, cap. 45) ostensum est, exigit divinae providentiae perfectio ut per ea quae plenius divinam bonitatem participant, executio divini regiminis compleatur.

2533. — Adhuc. Nobilior est ordo causarum quam effectuum: sicut et causa potior est effectu. Magis igitur in eo perfectio providentiae demonstratur. Si autem non essent aliquae causae mediae exequentes divinam providentiam non esset in rebus ordo causarum, sed effectuum tantum. Exigit igitur divinae providentiae perfectio quod sint causae mediae executrices ipsius.

2534. — Hinc est quod in *Psalmo* dicitur: *Benedicite Domino omnes virtutes eius, ministri eius, qui facitis voluntatem eius;* et alibi : *Ignis, grando, nix, spiritus procellarum, quae faciunt verbum eius.*

CAP. LXXVIII. - QUOD MEDIANTIBUS CREATURIS INTELLECTUALIBUS ALIAE CREATURAE REGUNTUR A DEO.

LOCI CONGR. - *Nom.* V, lect. 2, XII (956); *Causis*, lect. 23; *Verit.* q. 5, a. 8; I, q. 110, a. 1; *Comp.* cap. 124 (243-244).

2535. — QUIA vero ad providentiam divinam pertinet ut ordo servetur in rebus; congruus autem ordo est ut a supremis ad infima proportionaliter descendatur: oportet quod divina providentia secundum quandam proportionem usque ad res ultimas perveniat. Haec autem proportio est ut, sicut supremae creaturae sunt sub Deo et gubernantur ab ipso, ita inferiores creaturae sint sub superioribus et regantur ab ipsis. Inter omnes autem creaturas sunt supremae intellectuales, sicut ex superioribus (*lib.* II, cap. 46) patet. Exigit igitur divinae providentiae ratio ut ceterae creaturae per creaturas rationales regantur.

2536. — Amplius. Quaecumque creatura exequitur divinae providentiae ordinem, hoc habet inquantum participat aliquid de virtute primi providentis: sicut et instrumentum non movet nisi inquantum per motum participat aliquid de virtute principalis agentis. Quae igitur amplius de virtute divinae providentiae participant, sunt executiva divinae providentiae in illa quae minus participant. Creaturae autem intellectuales plus aliis de ipsa participant: nam, cum ad providentiam requiratur et dispositio ordinis, quae fit per cognoscitivam virtutem, et executio, quae fit per operativam, creaturae rationales utramque virtutem participant, reliquae vero creaturae virtutem operativam tantum. Per creaturas igitur rationales omnes aliae creaturae sub divina providentia reguntur.

2537. — Adhuc. Cuicumque datur a Deo aliqua virtus, datur ei in ordine ad effectum ipsius virtutis: sic enim optime omnia disponuntur, dum unumquodque ordinatur ad omnia bona quae ex ipso nata sunt provenire. Virtus autem intellectiva de se est ordinativa et regitiva: unde videmus quod, quando coniunguntur in eodem, virtus operativa sequitur regimen intellectivae virtutis; sicut in homine videmus quod ad imperium voluntatis moventur membra. Idem etiam apparet si in diversis existant: nam illi homines qui excedunt in virtute operativa, oportet quod dirigantur ab illis qui in virtute intellectiva excedunt. Exigit igitur divinae providentiae ratio quod creaturae aliae per intellectuales creaturas regantur.

2538. — Item. Virtutes particulares natae sunt moveri a virtutibus universalibus: ut patet tam in arte quam in natura. Constat autem quod virtus intellectiva est universalior omni alia virtute operativa: nam virtus intellectiva continet formas universales, omnis autem virtus operativa tantum est ex aliqua forma propria operantis. Oportet igitur quod per virtutes intellectuales moveantur et regantur omnes aliae creaturae.

CAPÍTULO LXXVIII
AS OUTRAS CRIATURAS SÃO GOVERNADAS POR DEUS MEDIANTE AS CRIATURAS INTELIGENTES

1. Porque pertence à providência divina conservar a ordem das coisas, e a ordem conveniente é que ela se estenda proporcionalmente das coisas supremas às mínimas, é necessário que a providência divina atinja as últimas coisas segundo alguma proporção. E esta proporção consiste em que, assim como as criaturas mais elevadas subordinam-se a Deus e são por Deus governadas, também as criaturas inferiores subordinem-se às superiores e sejam por elas governadas. Ora, as criaturas inteligentes são as supremas entre as demais, como se depreende do que se disse acima (l. II, c. XLVI). Logo, a natureza da providência divina exige que as demais criaturas sejam governadas pelas inteligentes.

2. Além disso, toda criatura executa a ordem da providência divina e o consegue enquanto participa da potência do primeiro provedor. Assim, por exemplo, o instrumento não opera senão enquanto o seu movimento recebe algo da potência do agente principal. Por isso, as coisas que mais participam da providência divina executam-na nas coisas menos participantes dela. Ora, as criaturas inteligentes participam mais da providência divina do que as outras criaturas, pois, como para a providência se exige a disposição da ordem, que é feita por potência cognoscitiva, e a sua execução, que é feita por potência operativa – as criaturas racionais participam dessas duas potências, mas as demais criaturas só da potência operativa. Logo, todas as criaturas sujeitas à providência divina são governadas pelas criaturas racionais.

3. Além disso, a quem é dada por Deus uma potência, ela lhe é dada ordenada para o efeito desta potência, pois, assim todas as coisas são dispostas excelentemente, enquanto cada uma se ordena para todos os bens que por natureza deve alcançar. Ora, a potência intelectiva é, por natureza, ordenadora e governadora e, por isso, se verifica que, quando incide no mesmo sujeito, a potência operativa segue o governo da intelectiva, como, por exemplo, também no homem, os membros são movidos pelo império da vontade. A mesma coisa acontece havendo sujeitos diversos, pois os homens que se sobressaem em potência operativa devem ser dirigidos pelos que se salientam pela inteligência. Logo, a natureza da providência divina exige que as outras criaturas sejam governadas pelas inteligentes.

4. Além disso, por natureza devem as potências particulares serem dirigidas pelas universais, como se observa nas artes e na natureza. É sabido que a potência intelectiva é mais universal que todas as potências operativas, pois ela contém as formas universais, enquanto qualquer potência operativa contém somente uma forma do operante. Logo, é necessário que todas as demais criaturas sejam movidas e dirigidas pelas potências intelectivas.

5. Além disso, em todas as potências ordenadas, a que mais conhece a natureza do fim é diretiva de outra, e, por isso, vemos que, nas artes, aquela à qual pertence o fim, que determina a natureza de todo artefato, dirige e governa aquela que produz o artefato. Assim, por exemplo, acontece na arte de governar relativamente à da construção naval. Vê-se também que a arte que induz a forma dá ordens à que dispõe a matéria. Ora, os instrumentos, que desconhecem a natureza do fim, são tão somente governados. Por isso, como só as criaturas inteligentes podem conhecer a natureza do fim das criaturas, cabe-lhes dirigir e governar as demais criaturas.

6. Além disso, o que é por si, é causa do que é por outro. Ora, somente as criaturas inteligentes operam por si mesmas, porque possuem o domínio das suas operações livremente, enquanto as outras criaturas operam por necessidade natural, sendo movidas por outras. Logo, as criaturas intelectuais, por suas operações, são motoras e regentes das demais criaturas.

2539. — Praeterea. In omnibus potentiis ordinatis una est directiva alterius, quae magis rationem cognoscit: unde videmus in artibus quod ars illa ad quam pertinet finis, ex quo sumitur ratio totius artificii, dirigit illam, et imperat ei, quae artificium operatur, sicut ars gubernatoria navifactivae; et illa quae formam inducit, imperat ei quae materiam disponit. Instrumenta vero, quae non cognoscunt aliquam rationem, reguntur tantum. Cum igitur solae intellectuales creaturae rationes ordinis creaturarum cognoscere possint, earum erit regere et gubernare omnes alias creaturas.

2540. — Adhuc. Quod est per se, est causa eius quod est per aliud. Solae autem creaturae intellectuales operantur per seipsas, utpote suarum operationum per liberum voluntatis arbitrium dominae existentes: aliae vero creaturae ex necessitate naturae operantur, tanquam ab alio motae. Creaturae igitur intellectuales per suam operationem sunt motivae et regitivae aliarum creaturarum.

CAPÍTULO LXXIX
AS CRIATURAS INTELIGENTES INFERIORES SÃO GOVERNADAS PELAS SUPERIORES

1. Havendo nas criaturas inteligentes umas mais elevadas que as outras, como se depreende do que acima foi dito (l. II, XCI e XCV), é necessário que as criaturas inferiores de natureza intelectual sejam governadas pelas superiores.

2. Além disso, as potências mais universais são motoras das potências particulares, como acima foi dito (c. prec.). Ora, as formas das naturezas intelectuais superiores são mais universais, como acima foi dito (l. II, c. XCVIII). Logo, elas governam as naturezas intelectuais inferiores.

3. Além disso, a potência intelectiva mais próxima do princípio sempre se apresenta governando as potências intelectuais que mais distam dele. Isto se verifica tanto nas ciências especulativas, quanto nas práticas, pois a ciência especulativa que recebe de outra os princípios segundo os quais faz as demonstrações é chamada de subalterna a esta outra; e a ciência prática mais próxima do fim, que é o princípio das operações, é dirigente das mais distantes. Ora, havendo entre as substâncias intelectuais umas mais próximas do princípio, que é Deus, como acima foi demonstrado (l. II, c. XCV), elas dirigem as demais.

4. Além disso, as substâncias intelectuais superiores recebem mais perfeitamente a influência da sabedoria divina, porque cada coisa recebe algo segundo o seu modo de ser. Ora, todas as coisas são governadas pela sabedoria divina. E, por isso, as que mais participam dela são dirigentes daquelas que menos participam. Logo, as substâncias intelectuais inferiores são governadas pelas superiores.

CAP. LXXIX. - QUOD SUBSTANTIAE INTELLECTIVAE INFERIORES REGUNTUR PER SUPERIORES.

LOCI CONGR. - *Nom.* IV, lect. 1 (284, 288, 290), *Causis*, lect. 3, 8, 19, 23; I, q. 106, a. 3; *Comp.* cap. 125 (245-246).

2541. — CUM autem inter creaturas intellectuales quaedam sint aliis altiores, ut ex superioribus (*lib.* II, 91, 95) patet, oportet quod etiam inferiores intellectualium naturarum per superiores gubernentur.

2542. — Adhuc. Virtutes magis universales sunt motivae virtutum particularium, sicut dictum est (cap. praec.). Superiores autem inter intellectuales naturas habent formas magis universales, ut supra (*lib.* II, cap. 98) ostensum est. Sunt igitur ipsae regitivae inferiorum intellectualium naturarum.

2543. — Item. Potentia intellectiva quae est propinquior principio, semper invenitur regitiva intellectualis virtutis quae magis a principio distat. Quod quidem apparet tam in scientiis speculativis quam in activis: scientia enim speculativa quae accipit ab alia principia ex quibus demonstrat, dicitur esse illi subalternata; et scientia activa quae est propinquior fini, qui est principium in operativis, est architectonica respectu magis distantis. Cum ergo inter intellectuales substantias quaedam sint primo principio, scilicet Deo, propinquiores, ut in Secundo (cap. 95) ostensum est, ipsae erunt aliarum regitivae.

2544. — Adhuc. Superiores intellectuales substantiae perfectius divinae sapientiae influentiam in seipsis recipiunt: cum unumquodque recipiat aliquid secundum modum suum. Per sapientiam autem divinam omnia gubernantur. Et sic oportet quod ea quae magis divinam sapientiam participant, sint gubernativa eorum quae minus participant. Substantiae igitur intellectuales inferiores gubernantur per superiores.

2545. — Dicuntur ergo superiores spiritus et *angeli*, inquantum inferiores spiritus dirigunt quasi eis annuntiando, nam angeli quasi *nuntii* dicuntur; et *ministri*, inquantum per suam operationem exequuntur, etiam in corporalibus, divinae providentiae ordinem, nam minister est *quasi instrumentum animatum*, secundum PHILOSOPHUM. Et hoc est quod dicitur in Psalmo. *Qui facit angelos suos spiritus, et ministros suos flammam ignis.*

5. Por isso, os espíritos superiores são também chamados de *anjos*, enquanto dirigem os espíritos inferiores, anunciando-lhes algo, pois os anjos são também chamados de *núncios*, e também de *ministros*, enquanto executam a ordem da providência divina pela sua operação também nos corpos, pois *ministro* é como um *instrumento animado*, conforme diz o Filósofo (I Política 4, 1253b; Cmt 2, 52). Por isso, é dito no Salmo: *Que faz seus anjos espíritos; chamas de fogo, os seus ministros* (Sl 103, 4).

CAP. LXXX. - DE ORDINATIONE ANGELORUM AD INVICEM.

LOCI CONGR. - II *Sent.* dist. 9, aa. 2-7; *Ephes.* I, lect. 7 (61-62); *Colos.* I, lect. 4 (41); I, q. 108, aa. 1-6; *Epist.* A, ad 5; *Epist.* B, art. 4 (729); *Comp.* cap. 126 (247-251).

2546. — *a*) CUM autem corporalia per spiritualia regantur, ut ostensum est (cap. 78), corporalium autem est quidam ordo: oportet quod superiora corpora per superiores intellectuales substantias regantur, inferiora vero per inferiores.

b) Quia etiam quanto aliqua substantia est superior, tanto virtus eius est universalior; virtus vero intellectualis substantiae est universalior virtute corporis: superiores quidem inter intellectuales substantias habent virtutes non explicabiles per aliquam virtutem corpoream, et ideo non sunt corporibus unitae; inferiores vero habent virtutes particulatas explicabiles per aliqua corporea instrumenta, et ideo oportet quod corporibus uniantur.

2547. — *a*) Sicut autem superiores inter substantias intellectuales sunt universalioris virtutis, ita etiam perfectius divinam dispositionem ab ipso recipiunt, in hoc quod usque ad singula ordinis rationem cognoscunt per hoc quod a Deo accipiunt.

b) Haec autem divinae ordinationis manifestatio divinitus facta usque ad ultimas intellectualium substantiarum pertingit: sicut dicitur IOB 25, 3: *Nunquid est numerus militum eius, et super quem non* splendet *lumen* eius? Sed inferiores intellectus non in ea perfectione ipsam recipiunt quod per eam singula quae ad ordinem providentiae spectant, ab ipsis exequenda, cognoscere possint, sed solum in quadam communitate: quantoque sunt inferiores, tanto per primam illuminationem divinitus acceptam minus in speciali divini ordinis cognitionem accipiunt; in tantum quod intellectus humanus, qui est infimus secundum naturalem cognitionem, solum quorundam universalissimorum notitiam habet.

c) Sic igitur substantiae intellectuales superiores perfectionem cognitionis praedicti ordinis immediate consequuntur a Deo, quam quidem perfectionem oportet quod aliae inferiores per eas consequantur: sicut supra (cap. 75) diximus quod universalis discipuli cognitio per cognitionem magistri, qui in speciali cognoscit, perducitur ad perfectum.

2548. — Hinc est quod DIONYSIUS de supremis intellectualibus substantiis, quas *primae hierarchiae*, idest *sacri principatus*

CAPÍTULO LXXX
A ORDENAÇÃO DOS ANJOS ENTRE SI

1. Como as coisas corpóreas são dirigidas pelas espirituais, conforme se demonstrou (c. LXXVIII), e como há uma certa ordem nas corpóreas, é conveniente que as corpóreas superiores sejam governadas pelas substâncias intelectuais superiores, e as inferiores, pelas inferiores. Também, quanto mais uma substância é superior, tanto mais é universal sua virtude. Ora, a potência de uma substância intelectual é mais universal que a de um corpo. Além disso, as substâncias superiores entre as intelectuais possuem potências que não podem operar mediante potência corpórea alguma, razão porque não estão unidas a corpo; contudo, as inferiores possuem potências especiais que operam mediante instrumentos corpóreos, motivo por que estão unidas a corpo.

2. Ora, como as superiores entre as substâncias intelectuais possuem potências mais universais, elas também recebem de Deus mais perfeitamente a disposição divina, de modo a conhecerem até os pormenores da natureza da ordem vinda de Deus para elas. E esta manifestação da ordenação divina atinge as mais inferiores das substâncias intelectuais, segundo é dito em Jó: *Sendo inumeráveis seus servidores, sobre qual deles não resplandece a sua luz*? (Jó 25, 3). Mas os intelectos inferiores não recebem esta manifestação tão perfeitamente, de modo a poderem conhecer por ela os pormenores das coisas referentes à ordem da providência que devem executar, mas a recebem na sua generalidade. E quanto mais inferiores são, tanto menos conhecem os pormenores da ordem divina recebida pela primeira iluminação proveniente de Deus, de tal modo que o intelecto humano, que é ínfimo em relação ao conhecimento natural, tem apenas conhecimento mais geral de algumas coisas. Assim, pois, as substâncias intelectuais superiores recebem imediatamente o conhecimento da ordem de Deus supracitada, enquanto as substâncias inferiores recebam por meio delas, como também acima foi dito (c. LXXV) que o conhecimento universal do discípulo é levado à perfeição pelo conhecimento do mestre, que conhece os pormenores.

3. Por isso, disse Dionísio a respeito das substâncias intelectuais supremas, às quais chama de *primeiras hie-*

rarquias (isto é, principados sagrados), que *não são santificadas por outras substâncias, mas pela própria divindade, e que a esta atingem imediatamente, e que são levadas, na medida do possível, à contemplação da beleza imaterial e invisível e ao conhecimento das razões das obras divinas* (As Hierarquias Celestes 7; PG 3, 209C e 208D – 209A). E diz também que por elas: *são ensinadas as ordens subordinadas dos espíritos*. Por conseguinte, os intelectos mais elevados recebem a perfeição do seu conhecimento de um princípio mais elevado.

4. Em qualquer disposição da providência a ordenação dos efeitos provém da forma do agente, pois é necessário que proceda da causa segundo uma certa semelhança. Ora, o agente transmite aos efeitos a semelhança de sua forma por causa do fim. Por isso, o primeiro princípio da disposição da providência é o fim; depois, a forma do agente; e, finalmente, a disposição da ordem dos efeitos. Logo, o supremo grau no plano intelectual é que se considere a razão da ordem para o fim; o segundo, para a forma; o terceiro grau é o conhecimento da disposição da ordem em si mesma, não em um princípio mais elevado. Por isso, a arte que trata do fim é planificadora da que trata da forma, como, por exemplo, a de governar em relação à de construção naval. Como também o é a que trata da forma em relação à que cuida apenas da ordem dos movimentos dirigidos para a forma, como, por exemplo, a da construção naval em relação aos operários.

5. Assim, entre as inteligências que captam imediatamente em Deus o perfeito conhecimento da ordem da providência divina, há, com efeito, alguma hierarquia, porque as primeiras e supremas captam a natureza da ordem da providência divina no último fim, que é a bondade divina, mas mais claramente do que as outras. Estas são chamadas de *Serafins*, como se fossem ardentes e abrasadoras, porque se costuma designar pelo fogo a intensidade do amor ou do desejo que se referem ao fim. Por isso, disse Dionísio (Ibid. 205BC) que devido a este nome se designa *a mobilidade fervorosa e flexível delas, com relação às coisas divinas, e a elevação das coisas inferiores para Deus, como para o seu fim*.

6. As segundas inteligências conhecem perfeitamente a razão da ordem da providência divina na própria forma divina. Estas são chamadas de *Querubins*, que significa plenitude da ciência, pois a ciência completa-se pela forma cognoscível. Donde afirmar Dionísio que tal denominação significa que elas são *as contemplativas da beleza divina na sua primeira potência operativa* (Ibid. 205BC).

7. As terceiras inteligências tratam da disposição dos juízos divinos nela mesma. Estas são chamadas de *Tronos*, porque pelo trono é significado o poder judicial, conforme o que está escrito: *Sentar-te-ás no trono e farás a justiça* (Sl 9, 5). Por isso diz Dionísio que esta denominação significa que elas são portadoras das coisas divinas, e *abertas, familiar e livremente para todas as ordens divinas* (Ibid. 205D).

8. No entanto, o que se disse acima não deve ser entendido como se uma coisa fosse a bondade divina, outra

nominat, 7 cap. *Cael. Hier.*, dicit quod *non per alias substantias sanctificatae, sed ab ipsa divinitate, in ipsam immediate extenduntur et ad immaterialem et invisibilem pulchritudinem, quantum fas est, in contemplationem adducuntur et ad divinorum operum scibiles rationes;* et per has dicit *supposita caelestium essentiarum dispositiones erudiri.* Sic ergo altiores intellectus in altiori principio cognitionis perfectionem suscipiunt.

2549. — In qualibet autem dispositione providentiae ipsa ordinatio effectuum ex forma agentis derivatur: oportet enim effectus a causa secundum aliquam similitudinem procedere. Quod autem agens suae formae similitudinem effectibus communicet, est propter aliquem finem. Primum ergo principium in dispositione providentiae est finis; secundum, forma agentis; tertium, ipsa dispositio ordinis effectuum. Supremum igitur in ordine intellectus est quod in fine ordinis ratio attendatur; secundum autem, quod in forma; tertium vero, quod ipsa ordinis dispositio in seipsa, non in aliquo altiori principio cognoscatur. Unde et ars quae considerat finem, est architectonica respectu eius quae considerat formam, sicut gubernatoria respectu navis factivae; ea vero quae considerat formam, respectu eius quae considerat solum ordines motuum qui ordinantur ad formam, sicut navis factiva respectu manu artificum.

2550. — Sic ergo inter illos intellectus qui immediate in ipso Deo perfectam cognitionem ordinis providentiae divinae percipiunt, est quidam ordo, quia supremi et primi ordinis providentiae rationem percipiunt in ipso ultimo fine, qui est divina bonitas; quidam tamen eorum aliis clarius. Et isti dicuntur *Seraphim*, quasi *ardentes* vel *incendentes*, quia per incendium designari solet intensio amoris vel desiderii, quae sunt de fine. Unde Dionysius dicit, 7 cap. *Cael. Hier.*, quod ex hoc eorum nomine designatur *mobilitas eorum circa divina, fervens et flexibilis, et reductio inferiorum in Deum,* sicut in finem.

2551. — Secundi autem rationem ordinis providentiae in ipsa forma divina perfecte cognoscunt. Et hi dicuntur *Cherubim*, quod interpretatur *scientiae plenitudo*: scientia enim per formam scibilis perficitur. Unde dicit Dionysius quod talis nominatio significat, quod sunt *contemplativi in prima operatrice virtute divinae pulchritudinis.*

2552. — Tertii vero ipsam dispositionem divinorum iudiciorum in seipsa considerant. Et hi dicuntur *Throni:* nam per *thronum* potestas iudiciaria designatur, secundum illud: Sedes *super thronum* et *iudicas iustitiam.* Unde dicit Dionysius quod per hanc nominationem designatur quod sunt deiferi, *et* ad omnes *divinas susceptiones familiariter* aperti.

2553. — Non autem sic praemissa intelligenda sunt quasi aliud sit divina bonitas,

aliud divina essentia, et aliud eius scientia rerum dispositionem continens: sed quia secundum haec alia et alia est eius consideratio.

2554. — Inter ipsos etiam inferiores spiritus, qui divini ordinis per eos exequendi perfectam cognitionem per superiores spiritus consequuntur, oportet ordinem esse. Nam quae inter ea sunt altiora, virtutis etiam sunt universalioris in cognoscendo: unde cognitionem ordinis providentiae in principiis et causis magis universalibus adipiscuntur; inferiores vero in causis magis particularibus; altioris enim intellectus esset homo qui ordinem omnium naturalium considerare posset in corporibus caelestibus, quam qui indiget ad perfectam cognitionem ad inferiora corpora prospicere. Illi igitur qui in causis universalibus, quae sunt mediae inter Deum, qui est universalissima causa, et causas particulares, possunt ordinem providentiae perfecte cognoscere, medii sunt inter illos qui in ipso Deo rationem praedicti ordinis considerare sufficiunt, et eos qui in causis particularibus necesse habent considerare. Et hi a DIONYSIO ponuntur in media hierarchia, quae, sicut a suprema dirigitur, ita dirigit infimam: ut dicit in 8 cap. *Cael. Hier.*

2555. — Inter has etiam intellectuales substantias oportet quod ordo quidam existat. Nam ipsa universalis providentiae dispositio distribuitur quidem, primo, in multos executores. Quod quidem fit per ordinem *Dominationum:* dominorum enim est praecipere quid alii exequantur. Unde DIONYSIUS dicit, 8 cap. *Cael. Hier.*, quod nomen *Dominationis* designat *aliquam anagogen superpositam omni servituti, et omni subiectione superiorem.*

2556. — Secundo autem, ab operante et exequente distribuitur et multiplicatur ad varios effectus. Quod quidem fit per ordinem *Virtutum*, quarum nomen, ut DIONYSIUS ibidem dicit, significat *quandam fortem virilitatem in omnes deiformes operationes, non relinquentem suimet imbecillitate aliquem deiformem motum.* In quo patet quod principium universalis operationis ad hunc ordinem pertinet. Unde videtur quod ad hunc ordinem pertineat motus caelestium corporum, ex quibus, sicut ex quibusdam universalibus causis, consequuntur particulares effectus in natura: et ideo *Virtutes caelorum* nominantur Luc. 21, 26, ubi dicitur: *Virtutes caelorum movebuntur*. Ad eos etiam spiritus pertinere videtur executio divinorum operum quae praeter naturae ordinem fiunt, nam ista sunt sublimissima in divinis ministeriis: propter quod GREGORIUS dicit quod *Virtutes* dicuntur *illi spiritus per quos signa frequentius fiunt.* Et si quid aliud universale et primum est in ministeriis divinis exequendis, conveniens est ad hunc ordinem pertinere.

2557. — Tertio vero, universalis providentiae ordo, iam in effectibus institutus, inconfusus custoditur, dum cohibentur ea quae possent hunc ordinem perturbare. Quod quidem pertinet ad ordinem *Potestatum.*

a essência e outra a ciência divina referente à disposição das coisas, mas deve ser compreendida, segundo considerações diversas, a mesma coisa.

9. Também existe hierarquia entre os espíritos inferiores, que recebem dos espíritos superiores perfeito conhecimento da ordem divina que devem executar. Assim, os mais elevados entre eles têm também uma potência intelectiva mais universal, donde recebem o conhecimento da ordem da providência em princípios e em causas mais universais, mas os que são inferiores, em causas mais particulares. Seria pois de inteligência mais elevada o homem que pudesse conhecer a ordem de toda a natureza nos corpos celestes, do que aquele que necessita, para o perfeito conhecimento, considerar os corpos inferiores. Aqueles, pois, que podem conhecer perfeitamente a ordem da providência divina nas causas universais, que são intermediárias entre Deus – causa universalíssima – e as causas particulares, são intermediários entre aqueles que em Deus mesmo são capazes de conhecer a razão da ordem supramencionada e aqueles que devem considerá-la nas causas particulares. Estes espíritos Dionísio coloca na hierarquia do meio, a qual, como é governada pela suprema, dirige também a última, como afirma ele (Ibid. 8; PG 3, 240B).

10. Também entre estas substâncias intelectuais deve haver uma certa ordem, porque a disposição da providência universal está distribuída, em primeiro lugar, entre muitos executores. O que é feito pela ordem das *Dominações*, pois cabe aos senhores (*Domini*) determinar o que os outros devem executar. Por isso, disse Dionísio, que o nome Dominação designa *certa elevação posta acima de toda servidão e superior a toda a sujeição* (Ibid. 237C).

11. Em segundo lugar, a ordenação da providência se distribui e se multiplica em muitos efeitos por aquilo que opera e executa. Isto é realizado, com efeito, pela ordem das *virtudes*, cujo nome, segundo Dionísio, na obra supracitada, significa *algum forte poder sobre todas as operações deiformes, não deixando nenhum movimento deiforme abandonado na sua fraqueza* (Ibid 237D, 240A).

Nisto se evidencia que o princípio da operação universal pertence a esta ordem. Donde se depreende que a esta ordem pertencem os movimentos dos corpos celestes, dos quais, como procedentes de causas universais, resultam efeitos particulares na natureza. Por isso, são chamados de *Virtudes Celestes*, no Evangelho, onde se lê: *Mover-se-ão as virtudes celestes* (Lc 21, 26). Parece que também pertence a estes espíritos a execução das obras divinas realizadas para além da ordem natural, porque elas são as mais sublimes do ministério divino. Por esse motivo, S. Gregório diz que são chamados de *virtudes, aqueles espíritos pelos quais mais freqüentemente se realizam os sinais* (Homilia 34 Sobre o Evangelho; PL 76, 1251C). Esse algo mais de universal e principal deve ser executado nos serviços divinos e deve caber a esta ordem fazê-lo.

12. Em terceiro lugar, a ordem universal da providência, já realizada nos efeitos, deve ser preservada de

toda confusão, enquanto é repelido tudo o que lhe possa perturbar. E isto pertence à ordem das *Potestades*. Por isso, no mesmo texto, diz Dionísio (Op. cit. 8; PG 240A) que o nome Potestades significa *uma certa ordenação, bem estabelecida e sem confusão, acerca do que se recebe de Deus*. Por isso também diz S. Gregório, na Homilia acima citada, que pertence a esta ordem *repelir as potestades contrárias*.

13. As últimas das substâncias intelectuais superiores são as que recebem de Deus a ordem da providência divina conhecida nas causas particulares, e estão imediatamente superpostas às coisas humanas. Por isso, delas escreve Dionísio: *Esta terceira ordem, conseqüentemente, dá ordens às hierarquias humanas* (Ibid. 9; PG 3, 260B). Entendem-se por coisas humanas todas as naturezas inferiores e as causas particulares que se referem ao homem, e que lhes prestam serviços, como se depreende do que foi dito acima (c. LXXI).

14. Entre estas substâncias há também uma certa ordenação. Com efeito, há nas coisas humanas o bem comum, isto é, o bem da cidade ou do povo (I Ética 1, 1094b; Cmt 2, 30), que pertence à ordem dos *Principados*. Por isso Dionísio, no mesmo capítulo, afirma que o nome Principados designa *um certo governo de sentido sagrado*. Por isso há também menção, no livro de Daniel, de *Miguel, príncipe dos judeus* e do *príncipe dos persas e dos gregos* (Dn 10, 13 e 20). Assim, a distribuição dos reinos, bem como a mudança do poder de um povo para outro, deve pertencer ao serviço desta ordem. Parece que também a ela pertence a orientação dos príncipes dos homens no tocante à administração do governo.

15. Há, ainda, um outro bem humano não relativo à comunidade, mas a um homem individual, embora seja útil não só para ele, mas também para muitos, como são as coisas da fé, que devem ser aceitas e seguidas por todos e por cada um, e as coisas do culto divino, e outras semelhantes. Tais coisas pertencem aos *Arcanjos*, dos quais S. Gregório diz que *anunciam as coisas mais importantes* (Homilia 39; PL 76, 1250D), pois chamamos de Arcanjo a Gabriel, que anunciou à virgem Maria a encarnação do Verbo, na qual todos devem crer.

16. Há outro bem humano que pertence exclusivamente a um só. Tais bens pertencem à ordem dos *Anjos*, dos quais S. Gregório diz que *anunciam as coisas menos importantes*. Por esse motivo são chamados de *Guardas dos homens*, conforme se lê nos Salmos: *Deus enviar-te-á anjos para te guardarem em todos os teus caminhos* (Sl 90, 11). Por isso, Dionísio disse que os Arcanjos são intermediários entre os Principados e os Anjos, tendo algo de comum com ambos: com os Principados, enquanto governam os Anjos que lhe são inferiores e, não sem motivo, porque aquilo que é pessoal entre os homens deve ser dispensado segundo o bem comum; com os Anjos, *porque comunicam a eles e por eles a nós* (pois aos Anjos cabe comunicar as coisas dos homens) as coisas que lhes correspondam segundo a sua analogia. Por este motivo, a última ordem toma para si o nome comum a todas, visto que tem por função comunicar-nos imediatamente as mensagens. Donde os Arcanjos terem o no-

Unde DIONYSIUS ibidem dicit quod nomen *Potestatum* importat quandam *bene ordinatam et inconfusam circa divinas susceptiones ordinationem*. Et ideo GREGORIUS dicit quod ad hunc ordinem pertinet *contrarias potestates arcere*.

2558. — Infimi autem inter superiores intellectuales substantias sunt qui ordinem divinae providentiae ut in particularibus causis cognoscibilem divinitus accipiunt: et hi immediate rebus humanis praeponuntur. Unde de eis DIONYSIUS dicit quod ista tertia dispositio spirituum *humanis hierarchiis per* consequentiam praecipit. Per res autem humanas intelligendae sunt omnes inferiores naturae et causae particulares, quae ad hominem ordinantur et in usum hominis cedunt, sicut patet ex praemissis (cap. 71).

2559. — Inter hos etiam quidam ordo existit. Nam in rebus humanis est aliquod bonum commune, quod quidem est bonum civitatis vel gentis, quod videtur ad *Principatuum* ordinem pertinere. Unde DIONYSIUS eodem capitulo dicit quod nomen *Principatuum* designat *quiddam ductivum cum ordine sacro*. Propter quod et DAN. 10, fit mentio 13 *de Michaële principe Iudaeorum*, et 20 *principe Persarum, et Graecorum*. Et sic dispositio regnorum, et mutatio dominationis a gente in gentem, ad ministerium huius ordinis pertinere oportet. Instructio etiam eorum qui inter homines existunt principes, de his quae ad administrationem sui regiminis pertinent, ad hunc ordinem spectare videtur.

2560. — Est etiam aliquod humanum bonum quod non in communitate consistit, sed ad unum aliquem pertinet secundum seipsum, non tamen uni soli utilia, sed multis: sicut quae sunt ab omnibus et singulis credenda et observanda, sicut ea quae sunt fidei, et cultus divinus, et alia huiusmodi. Et hoc ad *Archangelos* pertinet, de quibus GREGORIUS dicit quod *summa nuntiant:* sicut Gabrielem *Archangelum* nominamus, qui Virgini Verbi incarnationem nuntiavit, ab omnibus credendam.

2561. — Quoddam vero humanum bonum est ad unumquemque singulariter pertinens. Et huiusmodi ad ordinem pertinent *Angelorum*, de quibus GREGORIUS dicit quod *infima nuntiant:* unde et *hominum custodes* esse dicuntur, secundum illud *Psalmi: Angelis suis* Deus *mandavit de te, ut custodiant te in omnibus viis tuis*. Unde et DIONYSIUS dicit quod Archangeli medii sunt inter Principatus et Angelos, *habentes aliquid commune cum utrisque*: cum Principatibus quidem, inquantum inferioribus Angelis *ducatum* praestant, nec immerito, quia quae sunt propria in humanis, secundum ea quae sunt communia dispensari oportet; cum Angelis vero, quia *annuntiant Angelis, et per Angelos nobis*, quorum est manifestare hominibus, quae ad eos pertinent *secundum uniuscuiusque analogiam*. Propter quod et commune nomen ultimus ordo quasi speciale sibi assumit: quia scilicet officium habet nobis immediate nuntiandi.

Et propter hoc Archangeli nomen compositum habent ex utroque: dicuntur enim *Archangeli* quasi *Principes Angeli*.

2562. — *a*) Assignat autem et GREGORIUS aliter caelestium spirituum ordinationem: nam Principatus inter medios spiritus connumerat, post Dominationes immediate; Virtutes vero inter infimos, ante Archangelos.

b) Sed, diligenter inspicientibus, utraque ordinatio in modico differt. Nam secundum GREGORIUM, Principatus dicuntur, non qui gentibus praeponuntur, sed *qui etiam ipsis bonis spiritibus principantur*, quasi primi existentes in ministeriorum divinorum executione: dicit enim quod *principari est inter alios priorem existere*. Hoc autem, secundum assignationem ante dictam, diximus ad Virtutum ordinem pertinere.

c) Virtutes autem, secundum GREGORIUM, sunt quae ad quasdam particulares operationes ordinantur, cum in aliquo speciali casu, praeter communem ordinem, oportet aliqua miraculose fieri. Secundum quam rationem satis convenienter cum infimis ordinantur.

2563. — *a*) Utraque autem ordinatio ex verbis APOSTOLI auctoritatem habere potest. Dicit enim *Ephes.* 1: 20 *Constituens illum*, scilicet Christum, *ad dexteram suam in caelestibus*, 21 *supra omnem Principatum et Potestatem et Virtutem et Dominationem*. In quo patet quod, ascendendo, supra Principatus Potestates posuit, et supra has Virtutes, supra quas Dominationes collocavit. Quem ordinem DIONYSIUS observavit.

b) *Ad Colossenses* autem, loquens de Christo, dicit: *Sive Throni, sive Dominationes, sive Principatus, sive Potestates, omnia per ipsum et in ipso creata sunt*. In quo patet quod, a Thronis incipiens, descendendo, sub eis Dominationes, sub quibus Principatus, et sub his Potestates posuit. Quem ordinem GREGORIUS observavit.

c) De Seraphim autem fit mentio ISAIAE 6; de Cherubim, EZECH. 1; de Archangelis, in *Canonica* IUDAE, *Cum Michaël Archangelus cum diabolo disputans* etc.; de Angelis autem in *Psalmis*, ut dictum est.

2564. — Est autem in omnibus ordinatis virtutibus hoc commune, quod in vi superioris virtutis omnes inferiores agunt. Unde id quod diximus ad Seraphim ordinem pertinere, omnes inferiores ex virtute ipsius exequuntur. Et similiter etiam est in aliis ordinibus considerandum.

me composto das duas ordens, pois são chamados *Arcanjos*, como que para dizer *Anjos Príncipes*.

17. S. Gregório, no entanto, propõe outra ordenação dos espíritos celestes, pois cita os Principados entre os espíritos intermediários, imediatamente após as Dominações, e as Virtudes, entre os ínfimos, antes dos Arcanjos. Mas, se considerado atentamente, ver-se-á que as duas ordenações não têm grande diferença. Com efeito, segundo S. Gregório são chamados de Principados, não os que estão à frente dos povos, mas *os que têm também o principado sobre os próprios bons espíritos*, como sendo os que por primeiro executam os serviços divinos, pois, diz ele, que *ter principado é ser primeiro entre os demais*. No entanto, conforme a nossa ordenação anterior, dissemos que eles pertencem à ordem das Virtudes.

As Virtudes, com efeito, conforme S. Gregório, são os espíritos destinados a certas operações particulares, quando, em caso extraordinário, é necessário haver algum milagre e, segundo isso, estão convenientemente colocados entre os últimos.

18. Contudo, ambas as ordenações podem ter fundamentação válida nas palavras do Apóstolo, quando diz: *Colocou-o à sua direita no céu, acima de todo Principado, Potestade, Virtude e Dominação* (Ef 1, 20-21). E nisto se vê que, tendo subido, colocou as Potestades sobre os Principados, e sobre aquelas, as Virtudes, acima das quais colocou as Dominações. Esta ordenação é conforme Dionísio. Não obstante, na Carta aos Colossenses, o Apóstolo referindo-se a Cristo diz: *Quer os Tronos, quer as Dominações, quer as Potestades, quer os Principados, tudo por ele e nele foi criado* (Cl 1, 16). E aí se vê que, começando pelos Tronos, vai pondo sob eles as Dominações; sob estas, os Principados e, sob estes, as Potestades. E esta foi a ordenação seguida por S. Gregório.

Quanto aos *Serafins*, a eles refere-se Isaías (2, 6); quanto aos *Querubins*, Ezequiel (1, 3ss); aos Arcanjos, a canônica de Judas, onde se lê: *Disputando Miguel Arcanjo com o diabo...* (Jd 5, 9); quanto aos anjos, nos Salmos, como se viu acima.

19. Finalmente, todas as potências ordenadas têm de comum que todos os inferiores operam em virtude dos superiores. Por isso, o que dissemos pertencer à ordem dos *Serafins*, todas as ordens inferiores operam em virtude deles. E o mesmo também se deve considerar nas outras ordens.

CAP. LXXXI. - DE ORDINATIONE HOMINUM AD INVICEM ET AD ALIA.

LOCI CONGR. - I *Regim.* cap. 1 (740-745); 4 (754-760); X *Ethic.* lect. 14 (2139-2154); lect. 15 (2157-2163); III *Polit.* lect. 5 (387).

2565. — INTER alias vero intellectuales substantias humanae animae infimum gradum habent: quia, sicut supra (cap. praec.) dictum est, in prima sui institutione cognitionem or-

CAPÍTULO LXXXI
A ORDENAÇÃO DOS HOMENS ENTRE SI E DELES COM AS DEMAIS COISAS

1. Entre as demais substâncias intelectuais, as almas humanas ocupam o grau mais inferior, porque, como acima foi dito (cap. prec.), desde o princípio da sua criação, receberam o conhecimento da ordenação da

providência divina apenas em certa generalidade. Com efeito, para o perfeito conhecimento desta ordenação, no tocante às particularidades, é necessário que seja conduzida pelas próprias coisas nas quais está estabelecida a ordenação da providência divina quanto às particularidades. Por isso, foi conveniente que tivesse os órgãos corpóreos por meio dos quais receberia o conhecimento das coisas corpóreas. No entanto, devido à fraqueza da luz intelectual, não podem delas receber o conhecimento perfeito no que diz respeito ao homem, a não ser auxiliadas pelos espíritos superiores, isto devido à exigência da disposição divina, de que os espíritos inferiores recebam a sua perfeição pelos espíritos superiores, como foi acima demonstrado (c. LXXIX). Mas porque o homem tem uma certa participação de luz intelectual, segundo a disposição da providência divina a ele estão submetidos os animais destituídos totalmente de intelecção. Por isso, lê-se no Gênesis: *Façamos o homem à nossa imagem e semelhança,* isto é, enquanto possui intelecto, e *presida os peixes, os pássaros e os animais da terra* (Gn 1, 26).

2. Embora os animais careçam de intelecto, porque eles têm algum conhecimento, segundo a ordenação da providência divina, estão colocados acima das plantas e dos outros seres destituídos de conhecimento. Por isso é dito no Gênesis: *Dei-vos todas as hervas que, sobre a terra, produzem semente, e todas as árvores que levam em si mesmas a semente da própria espécie, para que vos sirvam de alimento, bem como todos os animais da terra* (Gn 1, 29-30).

3. Entre aqueles seres que de todo carecem de inteligência, um está sujeito ao outro na medida em que um é mais potente que outro no agir, pois eles não participam de algo na disposição da providência, mas só da execução.

4. Como, no entanto, o homem tem intelecto, sentido, e potência corpórea, todas estas coisas estão nele organizadas entre si, segundo a disposição da providência divina, semelhantemente à ordem que há no universo, porque a potência corpórea está subordinada à sensitiva e à intelectiva, como executora das suas ordens, e a potência sensitiva está subordinada à intelectiva, como executora de suas ordens.

5. Pelo mesmo motivo há também ordenação entre os homens. Pois os mais inteligentes naturalmente dirigem; mas aqueles que são falhos de inteligência e mais fortes no corpo, vê-se que foram instituídos pela natureza para servir, como afirmou Aristóteles (I Política 5, 1254b; Cmt 3, 68-74). Com isto concorda Salomão, que diz: *O menos capaz de intelecto serve ao sábio* (Pr 11, 29); lê-se, também, nas Escrituras: *Escolhe entre o povo os mais sábios e tementes a Deus, que julgarão sempre o povo* (Ex 18, 21-22).

6. Ora, como nas ações humanas individuais a desordem resulta de o intelecto seguir a uma potência sensitiva, (e esta, devido à indisposição corpórea, é dirigida pelo movimento do corpo, como se observa naqueles que andam mancando), semelhantemente no gênero humano a desordem apareceu porque algum é feito che-

dinis providentiae divinae in sola quadam universali cognitione suscipiunt; ad perfectam vero ordinis secundum singula cognitionem, oportet quod ex ipsis rebus, in quibus ordo divinae providentiae iam particulariter institutus est, perducatur. Unde oportuit quod haberet organa corporea, per quae a rebus corporalibus cognitionem hauriret. Ex quibus tamen, propter debilitatem intellectualis luminis, perfectam notitiam eorum quae ad hominem spectant, adipisci non valent nisi per superiores spiritus adiuventur, hoc exigente divina dispositione, ut inferiores per superiores spiritus perfectionem acquirant, ut supra (cap. 79) ostensum est. Quia tamen aliquid homo de lumine intellectuali participat, ei secundum providentiae divinae ordinem subduntur animalia bruta, quae intellectu nullo modo participant. Unde dicitur *Gen.* 1, 26: *Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram,* scilicet secundum quod intellectum habet, *et praesit piscibus maris, et volatilibus caeli, et bestiis* terrae.

2566. — Animalia vero bruta, etsi intellectu careant, quia tamen cognitionem aliquam habent, plantis, et aliis quae cognitione carent, secundum divinae providentiae ordinem praeferuntur. Unde dicitur *Gen.* 1: 29 *Ecce, dedi vobis omnem herbam afferentem semen super terram, et universa ligna quae habent in semetipsis sementem generis sui, ut sint vobis in escam,* 30 *et cunctis animantibus terrae.*

2567. — Inter ea vero quae penitus cognitione carent, unum subiacet alteri secundum quod est unum altero potentius in agendo. Non enim participant aliquid de dispositione providentiae, sed solum de executione.

2568. — Quia vero homo habet et intellectum et sensum et corporalem virtutem, haec in ipso ad invicem ordinantur, secundum divinae providentiae dispositionem, ad similitudinem ordinis qui in universo invenitur, nam virtus corporea subditur sensitivae et intellectivae virtuti, velut exequens earum imperium; ipsa sensitiva potentia intellectivae subditur, et eius imperio continetur.

2569. — Ex eadem autem ratione, et inter ipsos homines ordo invenitur. Nam illi qui intellectu praeminent, naturaliter dominantur; illi vero qui sunt intellectu deficientes, corpore vero robusti, a natura videntur instituti ad serviendum; sicut ARISTOTELES dicit in sua *Politica*. Cui etiam concordat sententia SALOMONIS, qui dicit, *Proverb.* 11, 29: *Qui stultus est, serviet sapienti.* Et *Exod.* 18 dicitur: 21 *Provide de omni plebe viros* sapientes *et timentes Deum,* 22 *qui iudicent populum omni tempore.*

2570. — *a*) Sicut autem in operibus unius hominis ex hoc inordinatio provenit quod intellectus sensualem virtutem sequitur; sensualis vero virtus propter corporis indispositionem trahitur ad corporis motum, ut in claudicantibus apparet: ita et in regimine humano inordinatio provenit ex eo quod non propter intellectus praeminentiam aliquis

praeest, sed vel robore corporali dominium sibi usurpat, vel propter sensualem affectionem aliquis ad regendum praeficitur. Quam quidem inordinationem nec SALOMON tacet, qui dicit, *Eccle.* 10: 5 *Est* et *malum quod vidi sub sole, quasi per errorem egrediens a facie principis,* 6 *positum stultum in dignitate sublimi.*

b) Huiusmodi autem inordinatio divinam providentiam non excludit: provenit enim, permissione divina, ex defectu inferiorum agentium; sicut et de aliis malis dictum est (cap. 71).

c) Neque per huiusmodi inordinationem totaliter naturalis ordo pervertitur: nam stultorum dominium infirmum est, nisi sapientum consilio roboretur. Unde dicitur *Proverb.* 20, 18: *Cogitationes consiliis* roborabuntur *et gubernaculis tractanda sunt bella;* et 24: 5 *Vir sapiens fortis est et vir doctus validus et robustus:* 6 *quia cum dispositione initur bellum, et erit salus ubi multa consilia.* Et quia consilians regit eum qui consilium accipit, et quodammodo ei dominatur, dicitur *Proverb.* 17, 2, quod *servus sapiens dominabitur filiis stultis.*

2571. — Patet ergo quod divina providentia ordinem omnibus rebus imponit: ut sic verum sit quod dicit APOSTOLUS, *Rom.* 13, 1: *Quae a Deo sunt, ordinata sunt.*

fe, não devido à sua superioridade intelectual, mas devido à usurpação do poder pela violência, ou é ainda posto na função de governo devido à alguma afeição sensitiva. E até Salomão não ficou calado diante desta desordem, pois assim falou: *Também vi um mal sob o sol, como que vindo do erro do príncipe: um incapaz elevado à alta dignidade* (Ecl 10, 5-6).

Mas a providência divina não exclui esta desordem: provém ela, por permissão divina, de defeito dos apetites inferiores, como já se disse dos outros males (c. LXXI). Tampouco por tal desordem perverte-se totalmente a ordem natural, pois o governo de incapazes é fraco, se não for robustecido pela assistência dos sábios. Por isso lê-se: *Os planos se fortalecem nos conselhos, e as guerras devem ser tratadas nos conselhos de governo* (Pr 20, 18). *O homem sábio é forte e o douto é capaz e poderoso, porque é nos planejamentos que se iniciam as guerras; e onde há muitos conselhos haverá paz* (Pr 24, 5-6). E como o conselheiro dirige a quem recebe o conselho, este é de algum modo dominado por aquele, como se diz nos Provérbios: *O servo sábio dominará os filhos ignorantes* (Pr 17, 2).

6. É evidente, pois, que a providência divina impõe ordem a todas as coisas, conforme o que diz o Apóstolo: *O que vem de Deus é ordenado* (Rm 3, 1).

CAP. LXXXII. - QUOD INFERIORA CORPORA REGUNTUR A DEO PER CORPORA CAELESTIA.

LOCI CONGR. - II *Sent.* dist. 15, q. 1, a. 2; *Verit.* q. 5, a. 9; I, q. 115, a. 3; *Iud. astr.* (630); *Sortibus*, cap. 4 (655, 657); 5 (668); *Occultis* (440-443, 444-448); *Comp.* cap. 127 (252-254).

2572. — SICUT autem in substantiis intellectualibus est superius et inferius, ita etiam in substantiis corporalibus. Substantiae autem intellectuales reguntur a superioribus, ut dispositio divinae providentiae proportionaliter descendat usque ad infima, sicut iam (capp. 78 sq.) dictum est. Ergo, pari ratione, inferiora corpora per superiora disponuntur.

2573. — Amplius. Quanto aliquod corpus est superius loco, tanto invenitur esse formalius et propter hoc etiam rationabiliter est locus inferioris, nam formae est continere, sicut et loci; aqua enim est formalior terra, aër aqua, ignis aëre. Sed corpora caelestia sunt omnibus loco superiora. Ipsa igitur sunt magis formalia omnibus aliis. Ergo magis activa. Agunt ergo in inferiora corpora. Et sic per ea inferiora disponuntur.

2574. — Item. Quod est in sua natura perfectum absque contrarietate, est universalioris virtutis quam illud quod in sua natura non perficitur nisi cum contrarietate: contrarietas enim est ex differentiis determinantibus et contrahentibus genus; unde in acceptione intellectus, quia est universalis, species contrariorum non sunt contrariae, cum sint simul. Corpora autem caelestia sunt in suis naturis absque omni contrarietate perfecta: non enim sunt levia neque gravia, ne-

CAPÍTULO LXXXII
OS CORPOS INFERIORES SÃO GOVERNADOS POR DEUS MEDIANTE OS CORPOS SUPERIORES

1. Como nas substâncias espirituais há as superiores e as inferiores, o mesmo acontece nas substâncias corpóreas. Ora, as substâncias espirituais são governadas pelas superiores de modo que a disposição da providência divina se estende proporcionalmente até as últimas, como já foi dito (cc. LXXVIII ss). Logo, por motivos idênticos, os corpos inferiores são dirigidos pelos superiores.

2. Além disso, quanto mais excelente é um corpo com relação ao lugar, tanto mais excelente é sua forma e, por isso, é logicamente o lugar do que está mais abaixo, pois o conter pertence à forma, como também ao lugar. Assim, a água é mais formal que a terra; o ar, que a água; e o fogo, que o ar. Ora, os corpos celestes estão em lugar mais alto que os demais e, por isso, são mais ativos. Logo, agem sobre os corpos inferiores e, assim, estes são dirigidos por aqueles.

3. Além disso, aquilo que é perfeito sem contrariedade na sua natureza tem potência mais universal do que aquilo que não tem a sua natureza aperfeiçoada senão por contrariedade, pois a contrariedade provém das diferenças que determinam e contraem o gênero. Por isso, na apreensão intelectiva, porque é universal, as espécies dos contrários não são contrárias porque são simultâneas. Ora, os corpos celestes são perfeitos em

sua natureza, sem contrariedade alguma, pois não são leves, nem pesados, nem quentes, nem frios. Mas os corpos inferiores só têm a sua natureza aperfeiçoada por alguma contrariedade, o que se observa no movimento deles. Com efeito, ao movimento circular dos corpos celestes nada há de contrário, razão por que neles não pode haver violência. Mas o movimento dos corpos inferiores tem contrário, a saber, o movimento de subida e de descida. Por isso, a potência dos corpos celestes é mais universal que a dos corpos inferiores. Ora, as potências universais dão movimento às particulares, como se depreende do que acima foi dito (c. LXXVIII). Logo, os corpos celestes movem e dirigem os corpos inferiores.

4. Além disso, foi acima demonstrado (ibid.) que todas as outras substâncias são dirigidas pelas intelectuais. Ora, os corpos celestes são mais semelhantes às substâncias intelectuais que os outros corpos, enquanto são incorruptíveis. Também estão mais próximos delas, segundo são imediatamente por elas movidos, como acima foi demonstrado (c. LXXX; cf. l, II, c. LXX). Por conseguinte, os corpos inferiores são por elas dirigidos.

5. Além disso, é necessário que o princípio do movimento seja de algum modo imóvel. Por conseguinte, as coisas que mais se aproximam da imobilidade devem mover as outras. Ora, os corpos celestes mais se aproximam da imobilidade do primeiro princípio que os corpos inferiores, porque sofrem só uma espécie de movimento, a saber, o movimento local; mas os outros corpos têm todas as espécies de movimentos. Por isso, os corpos celestes governam e movem os corpos inferiores.

6. Além disso, em cada gênero, o primeiro é causa dos que lhe seguem. Ora, o movimento do céu é o primeiro de todos os movimentos. Em primeiro lugar, porque o movimento local é o primeiro de todos os movimentos. E o é quanto ao tempo, porque só ele pode ser perpétuo, como prova Aristóteles (VIII Física 7, 261a; Cmt 15); e o é também quanto à natureza, porque sem ele não pode haver os outros, pois uma coisa não aumenta sem que lhe proceda a alteração, mediante a qual o que antes era dissemelhante se modifica e torna-se semelhante; e nem pode haver alteração sem que lhe proceda o movimento local, porque, para haver alteração, é necessário que o alterante, no movimento, esteja mais perto do alterado que antes. É ainda anterior quanto à perfeição, porque o movimento local não traz modificação intrínseca à coisa, mas somente modificação de certo modo extrínseca, sendo, por isso, movimento da coisa já perfeita.

Em segundo lugar, porque o movimento circular é o primeiro dos movimentos locais. E o é quanto ao tempo, porque só ele pode ser perpétuo, como o prova Aristóteles (VIII Física 8, 261b, 262b; Cmt 16); quanto à natureza, porque é mais simples e unificado, por nele não se distinguir o princípio, o meio e o fim, mas ele todo é como o meio; e quanto à perfeição, porque volta para o princípio.

Em terceiro lugar, porque só o movimento celeste se mostra regular e uniforme, pois nos movimentos na-

que calida neque frigida. Corpora vero inferiora non perficiuntur in suis naturis nisi cum aliqua contrarietate. Et hoc etiam motus eorum demonstrant: nam motui circulari corporum caelestium non est aliquid contrarium, unde nec in eis violentia esse potest; motui autem inferiorum corporum contrarii sunt, scilicet motus deorsum motui sursum. Corpora ergo caelestia sunt universalioris virtutis quam corpora inferiora. Universales autem virtutes sunt motivae particularium, sicut ex dictis (cap. 78) patet. Corpora igitur caelestia movent et disponunt corpora inferiora.

2575. — Adhuc. Ostensum est supra (ibid.) quod per substantias intellectuales alia omnia reguntur. Corpora autem caelestia sunt similiora substantiis intellectualibus quam alia corpora, inquantum sunt incorruptibilia. Sunt etiam eis propinquiora, inquantum ab eis immediate moventur, ut supra (cap. 80, cf. *lib.* II, cap. 70) ostensum est. Per ipsa igitur reguntur inferiora corpora.

2576. — Praeterea. Oportet primum principium motus esse aliquid immobile. Quae ergo magis accedunt ad immobilitatem, debent esse aliorum motiva. Corpora autem caelestia magis accedunt ad immobilitatem primi principii quam inferiora: quia non moventur nisi una specie motus, scilicet motu locali; alia vero corpora moventur omnibus speciebus motus. Corpora igitur caelestia sunt motiva et regitiva inferiorum corporum.

2577. — Amplius. Primum in quolibet genere est causa eorum quae sunt post. Inter omnes autem alios motus, primus est motus caeli.

a) *Primo* quidem, quia motus localis est primus inter omnes motus. Et tempore: quia solus potest esse perpetuus, ut probatur in VIII *Phys.*. Et naturaliter: quia sine eo non potest esse aliquis aliorum; non enim augmentatur aliquid nisi praeexistente alteratione, per quam quod prius erat dissimile, convertatur et fiat simile; neque alteratio potest esse nisi praeexistente loci mutatione, quia ad hoc quod fiat alteratio, oportet quod alterans magis sit propinquum alterato nunc quam prius. Est etiam perfectione prior: quia motus localis non variat rem secundum aliquid ei inhaerens, sed solum secundum aliquid extrinsecum; et propter hoc est rei iam perfectae.

b) *Secundo*, quia etiam inter motus locales est motus circularis prior. Et tempore: quia solus ipse potest esse perpetuus, ut probatur in VIII *Phys.*. Et naturaliter: quia est magis simplex et unus, cum non distinguatur in principium, medium et finem, sed totus sit quasi medium. Et etiam perfectione: quia reflectitur ad principium.

c) *Tertio*, quia solus motus caeli invenitur semper regularis et uniformis: in motibus

enim naturalibus gravium et levium fit additio velocitatis in fine, in violentis autem additio tarditatis. — Oportet ergo quod motus caeli sit causa omnium aliorum motuum.

2578. — Adhuc. Sicut se habet immobile simpliciter ad motum simpliciter, ita se habet immobile secundum hunc motum ad motum talem. Id autem quod est immobile simpliciter, est principium omnis motus, ut supra (*lib.* I, cap. 13) probatum est. Quod ergo est immobile secundum alterationem, est principium omnis alterationis. Corpora autem caelestia sola inter corporalia sunt inalterabilia: quod demonstrat dispositio eorum, quae semper eadem invenitur. Est ergo corpus caeleste causa omnis alterationis in his quae alterantur. Alteratio autem in his inferioribus est principium omnis motus: nam per alterationem pervenitur ad augmentum et generationem; generans autem est motor per se in motu locali gravium et levium. Oportet ergo quod caelum sit causa omnis motus in istis inferioribus corpòribus.

2579. — Sic ergo patet quod corpora inferiora a Deo per corpora caelestia reguntur.

turais os corpos pesados e leves têm a velocidade aumentada no fim e, nos violentos, ela é retardada. Logo, é necessário que os corpos celestes sejam causa de todos os outros movimentos.

7. Além disso, assim como o imóvel absoluto está para o movimento absoluto, também o imóvel relativamente a determinado movimento, para este movimento. Ora, o que é simplesmente imóvel é princípio de todos os movimentos, como acima foi provado (l. I, c. XIII). Conseqüentemente, o que é imóvel, relativamente à alteração, é o princípio da alteração. Ora, os corpos celestes são os únicos inalteráveis entre os corpos, o que se verifica na disposição deles, que é sempre a mesma. Logo, os corpos celestes são causa da alteração dos corpos a ela sujeitos. Ora, a alteração, nos corpos inferiores, é o princípio de todo movimento, pois, por ela, chega-se ao aumento e à geração, e o que gera é por si mesmo agente dos movimentos dos corpos pesados e leves. Logo, é necessário que o céu seja causa de todos os movimentos encontrados nos corpos inferiores.

8. Fica, pois, esclarecido que os corpos inferiores são governados por Deus mediante os corpos celestes.

CAP. LXXXIII. - Epilogus praedictorum.

Loci congr. - *Principium* (1209); *Verit.* q. 5, a. 8 arg. 1 ad 1, arg. 13 ad 13; *ibid.* a. 9 sed contra 1; I, q. 110, a. 1 sed contra; *Epist.* A, ad 1; *Epist.* B, art. 1 (726).

2580. — Ex omnibus autem quae ostensa sunt colligere possumus quod, quantum ad ordinis excogitationem rebus imponendum, Deus omnia per seipsum disponit (cap. 77). Unde super illud Iob 33, *Quem posuit alium super orbem quem fabricatus est?* dicit Gregorius: *Mundum quippe per seipsum regit qui per seipsum condidit.* Et Boëtius, in III *de Consol.*: Deus *per se solum cuncta disponit.*

2581. — *a*) Sed quantum ad executionem, inferiora per superiora dispensat. Corporalia quidem per spiritualia (cap. 78). Unde Gregorius dicit, in IV *Dialog.*: *In hoc mundo visibili nihil nisi per invisibilem creaturam disponi potest.*

b) Inferiores vero spiritus per superiores (cap. 79). Unde dicit Dionysius, IV cap. *Cael Hier.*, quod caelestes essentiae intellectuales *primo in seipsas divinam edunt illuminationem, et in nos deferunt quae supra nos sunt manifestationes.*

c) Inferiora etiam corpora per superiora (cap. praec.). Unde dicit Dionysius, IV cap., *de Div. Nom.*, quod sol *generationem visibilium corporum confert, et ad vitam ipsa movet, et nutrit et auget et perficit, et mundat et renovat.*

2582. — De his autem omnibus simul dicit Augustinus, in III *de Trin.*: *Quemadmodum corpora crassiora et inferiora per subtiliora et potentiora quodam ordine reguntur, ita omnia corpora per spiritum vitae rationalem; et spiritus rationalis peccator per spiritum rationalem iustum.*

CAPÍTULO LXXXIII
EPÍLOGO DE TUDO QUE FOI DITO ACIMA

1. De tudo aquilo que foi apresentado, podemos coligir que, quanto ao planejamento da ordem a ser imposta às coisas, Deus tudo dispõe por si mesmo (cf. LXXVII). Por isso, sobre o que se lê em Jó: *Quem pôs outro acima da terra que produziu?* (34,13), S. Gregório diz: *Governa o mundo por si mesmo, quem por si mesmo o criou* (XXIV Moral 20; PL 76, 314B). Boécio também diz: *Deus dispõe por si mesmo todas as coisas* (III Consolação, Prosa 12; PL 63, 779A).

2. Mas quanto à execução, Deus cuida das coisas inferiores mediante as superiores; das corpóreas, mediante as espirituais (c. LXXVIII). Donde afirmar S. Gregório: *Nenhuma coisa pode ser disposta no mundo visível, senão pela criatura invisível* (IV Diálogos 6; PL 77, 329B). Quanto aos espíritos inferiores, eles são governados pelos superiores (c. LXXIX). Por isso diz Dionísio: *As substâncias intelectuais celestes recebem primeiramente em si a iluminação divina e, depois, transmitem-nos algumas notícias que estão acima de nós* (As Hierarquias Celestes 4; PG 3, 18OAB). Quanto aos corpos inferiores, também são governados pelos superiores. Donde Dionísio afirmar: *O sol causa a operação dos corpos visíveis, dá-lhes o movimento vital, nutre-os, aumenta-os, aperfeiçoa-os e renova-os* (Os Nomes Divinos 4; PG 3, 700A). E, de modo geral Agostinho trata de tudo isso, quando escreve: *Como os corpos mais compactos inferiores são governados pelos mais sutis e poderosos, ordenadamente, assim também todos os corpos o são pelo espírito de vida racional e o espírito racional pecador, pelo espírito racional justo* (III Sobre a Trindade 4; PL 42, 873).

CAPÍTULO LXXXIV
OS CORPOS CELESTES NÃO TÊM INFLUÊNCIA EM NOSSO INTELECTO

1. Do que acima foi dito, logo se depreende que os corpos celestes não podem ser causa das coisas referentes ao intelecto. Já antes fora demonstrado (c. LXXVIII ss) que é conforme a ordem da providência que as coisas inferiores sejam *dirigidas* pelas superiores. Ora, o intelecto excede a ordem dos corpos, e isto também se depreende do que acima fora dito (l. II, c. XLIX ss). É, pois, impossível que os corpos celestes operem imediatamente no intelecto. Logo, por si mesmos não podem ser causa das coisas referentes ao intelecto.

2. Além disso, nenhum corpo opera senão por movimento, como prova o Filósofo (VIII Física 6, 259b; Cmt 13, 1083 ss). Ora, as coisas imóveis não são causadas por movimento, pois nenhuma coisa é causada pelo movimento de um agente senão enquanto este, ao ser movido, move outro. Logo, as coisas que estão totalmente fora do movimento não podem ser causadas por corpos celestes. Ora, as coisas ligadas ao intelecto estão propriamente fora de movimento, como se depreende do que diz o Filósofo (VII Física 3, 247b; Cmt 6, 925), até porque, como ele escreveu: *Na ausência de movimentos torna-se a alma prudente e sábia.* Logo, é impossível que os corpos celestes sejam por si causa das coisas ligadas ao intelecto.

3. Além disso, se nada é causado por um corpo se não enquanto move ao ser movido, será necessário que tudo aquilo que recebe o influxo de um corpo seja movido. Ora, nenhuma coisa é movida senão por um corpo, como prova o Filósofo (VI Física 4, 234b; Cmt 5, 796-805). Por isso é necessário que tudo que recebe influxo de um corpo seja corpo ou potência corpórea. Ora, como foi demonstrado (l. II, cc. IL ss), o intelecto não é corpo nem virtude corpórea. Logo, é impossível que os corpos celestes exerçam imediatamente algum influxo no intelecto.

4. Além disso, toda coisa movida por outra é por esta reduzida de potência a ato. Nenhuma coisa, porém, é reduzida da potência ao ato a não ser por algo que já está em ato. Por isso, é necessário que todo agente movente esteja de algum modo em ato em relação a uma coisa que, estando submetida e movida, esteja em potência. Ora, os corpos celestes não são inteligíveis em ato, porque alguns são singulares sensíveis. Ora, como o nosso intelecto não está em potência senão para os inteligíveis em ato, é impossível que os corpos celestes tenham ação direta sobre ele.

5. Além disso, a operação própria de uma coisa segue-lhe a natureza, que é adquirida pelas coisas geráveis juntamente com a operação própria. Isto se verifica, por exemplo, nos corpos pesados e leves, que têm o movimento próprio imediatamente ao termo da geração, a não ser que aconteça algum impedimento, razão por que quem os gera chama-se movente. Por isso, aquilo que conforme o princípio da sua natureza não é sujeito

CAP. LXXXIV. - QUOD CORPORA CAELESTIA NON IMPRIMANT IN INTELLECTUS NOSTROS.

LOCI CONGR. - II *Sent.* dist. 15, q. 1, a. 3; *Verit.* q. 5, a. 10; I, q. 115, a. 4; *Sortibus*, cap. 4 (655-661); III *An.* lect. 4 (617-621); VI *Metaphys.* lect. 3 (1213); *Comp.* cap. 127 (252-254); 128 (255).

2583. — Ex his autem quae praemissa sunt, in promptu apparet quod eorum quae sunt circa intellectum, corpora caelestia causae esse non possunt. Iam enim ostensum est (cap. 78 sqq.) quod divinae providentiae ordo est ut per superiora regantur inferiora et moveantur. Intellectus autem naturae ordine omnia corpora excedit: ut etiam ex praedictis (*lib.* II, capp. 49 sqq.) patet. Impossibile est igitur quod corpora caelestia agant in intellectum directe. Non igitur possunt esse causa per se eorum quae sunt circa intellectum.

2584. — Adhuc. Nullum corpus agit nisi per motum: ut probatur in VIII *Physicor.* Quae autem sunt immobilia, non causantur ex motu: nihil enim causatur ex motu alicuius agentis nisi inquantum movet passum dum movetur. Quae igitur sunt omnino extra motum, non possunt esse causata a corporibus caelestibus. Sed ea quae sunt circa intellectum, sunt omnino extra motum, per se loquendo, sicut patet per PHILOSOPHUM in VII *Phys.:* quinimmo *per quietem a motibus fit anima prudens et sciens*, ut ibidem dicitur. Impossibile est ergo quod corpora caelestia sint per se causa eorum quae circa intellectum sunt.

2585. — Amplius. Si nihil causatur ab aliquo corpore nisi inquantum movet dum movetur, oportet omne illud quod recipit impressionem alicuius corporis, moveri. Nihil autem movetur nisi corpus, ut probatur in VI *Phys.*. Oportet ergo omne quod recipit impressionem alicuius corporis, esse corpus, vel aliquam virtutem corpoream. Ostensum est autem in Secundo (capp. 49 sqq.) quod intellectus neque est corpus neque virtus corporea. Impossibile est igitur quod corpora caelestia directe imprimant in intellectum.

2586. — Item. Omne quod movetur ab aliquo, reducitur ab eo de potentia in actum. Nihil autem reducitur ab aliquo de potentia in actum nisi per id quod est actu. Oportet ergo omne agens et movens esse aliquo modo in actu respectu eorum ad quae passum et motum est in potentia. Corpora autem caelestia non sunt actu intelligibilia: cum sint quaedam singularia sensibilia. Cum igitur intellectus noster non sit in potentia nisi ad intelligibilia in actu, impossibile est quod corpora caelestia directe agant in intellectum.

2587. — Adhuc. Propria operatio rei consequitur naturam ipsius, quae rebus generatis per generationem acquiritur, simul cum propria operatione: sicut patet de gravi et levi, quae habent statim proprium motum in termino suae generationis, nisi sit aliquid impediens, ratione cuius generans dicitur movens. Illud ergo quod secundum principium suae naturae non est subiectum actionibus corporum caelestium, neque secundum suam

operationem potest esse eis subiectum. Pars autem intellectiva non causatur ab aliquibus principiis corporalibus, sed est omnino ab extrinseco, ut supra (*lib.* II, capp. 86 sq.) est probatum. Operatio igitur intellectus non subiacet directe corporibus caelestibus.

2588. — Amplius. Ea quae causantur ex motibus caelestibus, tempori subduntur, quod est *numerus primi motus caelestis*. Quae igitur omnino abstrahunt a tempore, non sunt caelestibus subiecta. Intellectus autem in sua operatione abstrahit a tempore, sicut et a loco: considerat enim universale, quod est abstractum ab hic et nunc. Non igitur operatio intellectualis subditur caelestibus motibus.

2589. — Adhuc. Nihil agit ultra suam speciem. Ipsum autem intelligere transcendit speciem et formam cuiuscumque corporis agentis: quia omnis forma corporea est materialis et individuata; ipsum autem intelligere habet speciem a suo obiecto, quod est universale et immateriale. Unde nullum corpus per formam suam corpoream intelligere potest. Multo igitur minus potest quodcumque corpus causare ipsum intelligere in alio.

2590. — Item. Secundum illud quo aliquid unitur superioribus, non est inferioribus subiectum. Anima autem nostra, secundum quod intelligit, unitur substantiis intellectualibus, quae sunt superiores ordine naturae corporibus caelestibus: non enim potest anima nostra intelligere nisi secundum quod lumen intellectuale inde sortitur. Impossibile est ergo quod intellectualis operatio directe motibus caelestibus subdatur.

2591. — Praeterea. Huic rei fidem faciet si consideremus ea quae a philosophis circa hoc sunt dicta. Antiqui enim philosophi NATURALES, ut DEMOCRITUS, EMPEDOCLES, et huiusmodi, posuerunt quod intellectus non differt a sensu: ut patet in IV *Metaph.*, et in III *de Anima*. Et ideo sequebatur quod, cum sensus sit quaedam virtus corporea sequens corporum transmutationem, quod ita esset etiam de intellectu. Et propter hoc dixerunt quod, cum transmutatio inferiorum corporum sequatur transmutationem corporum superiorum, intellectualis operatio sequatur corporum caelestium motus: secundum illud HOMERI: *Talis est intellectus in diis et hominibus terrenis qualem in die ducit Pater virorum deorumque*: idest sol; vel magis Iupiter, quem dicebant summum deum, intelligentes per ipsum totum caelum, ut patet per AUGUSTINUM, in libro *de Civitate Dei*

2592. — *a*) Hinc etiam processit STOICORUM opinio, qui dicebant cognitionem intellectus causari ex hoc quod imagines corporum nostris mentibus imprimuntur, sicut speculum quoddam, vel sicut pagina recipit litteras impressas, absque hoc quod aliquid agat: ut BOËTIUS narrat in V *de Consolatione*. Secundum quorum sententiam sequebatur quod maxime ex impressione corporum cae-

das ações dos corpos celestes, nem lhes pode estar sujeito segundo as suas operações. Ora, a parte intelectiva não é causada por princípio corporal algum, e lhes é totalmente extrínseca, como acima foi demonstrado (l. II, cc. LXXXVI ss). Logo, a operação do intelecto não está diretamente submetida aos corpos celestes.

6. Além disso, as coisas causadas pelos movimentos celestes estão sujeitas ao tempo, que é o *número do primeiro movimento celeste* (IV Física 11, 219a; Cmt 17, 576). Por isso, as coisas que totalmente prescindem do tempo não são submetidas aos movimentos celestes. Ora, o intelecto prescinde totalmente do tempo, como também do lugar, porque tem por objeto aquilo que prescinde do *aqui* e do *agora*. Logo, a operação intelectual não está submetida aos movimentos celestes.

7. Além disso, nenhuma coisa opera acima da sua espécie. Ora, o conhecimento intelectivo transcende a espécie e a forma de qualquer corpo que opera, porque toda forma corpórea é material e individual. Mas o conhecimento intelectivo recebe de seu objeto a espécie, que é universal e imaterial. Por conseguinte nenhum corpo pode ter conhecimento intelectivo pela sua forma corpórea. Logo, muito menos poderá ele causar em outro o conhecimento intelectual.

8. Além disso, uma coisa não se submete às inferiores segundo aquilo pelo qual se une às superiores. Ora, a nossa alma, segundo aquilo que conhece intelectualmente, se une às substâncias intelectuais, as quais são superiores, pela ordem natural, aos corpos celestes, porque ela não pode conhecer senão enquanto a luz intelectual provém daquelas substâncias. Logo, é impossível que a operação intelectual seja diretamente submetida aos corpos celestes.

9. Além disso, esta tese é aceitável se considerarmos o que os filósofos disseram sobre ela, pois os antigos Filósofos Naturais, como Demócrito, Empédocles e outros, afirmavam que não há diferença entre o intelecto e o sentido, como se pode ver nos livros de Aristóteles (IV Metafísica 5, 1009b; Cmt 12, 672-679. III Sobre a Alma 3, 427a; Cmt 4; 615-623). Donde se concluía que, como o sujeito é uma potência corpórea que segue as mudanças do corpo, também o intelecto as segue. E por este motivo afirmaram que, como a mudança dos corpos inferiores segue as mudanças superiores, também a operação intelectual segue as mudanças dos corpos celestes, segundo o que diz Homero: *Tal é o intelecto nos deuses e nos homens terrenos qual o determinava a seu tempo o pai dos deuses e dos homens* (cf III Sobre a Alma 3; Cmt 4, 619s), ou seja, o sol, ou melhor ainda, Júpiter, ao qual chamavam de Deus, entendendo por esta expressão todo o céu, como o confirma Agostinho (IV A cidade de Deus 11; PL 41, 121ss).

Decorre também desta tese a opinião dos estóicos que afirmavam ser o conhecimento intelectivo causado porque as imagens corpóreas se imprimiam em nossas mentes como num espelho, ou como uma página recebe a impressão das letras sem que algo opere, conforme relata Boécio (V Consolação, Poesia 4; PL 63, 850B-851A). Segundo esta tese seguia-se que as noções

intelectuais nos são impressas sobretudo pelas impressões provenientes dos corpos celestes. Por isso, também foram os estóicos os primeiros a afirmar que a vida humana está sujeita a uma necessidade fatal.

Depreende-se, no entanto, ser falsa essa opinião, como prova Boécio na mesma obra, porque o intelecto compõe e divide, compara as coisas supremas com as ínfimas, conhece os universais e as formas simples, o que não se verifica nos corpos. E, assim, fica provado que o intelecto não é apenas um recipiente das imagens corpóreas, mas que possui uma capacidade superior à corpórea, até porque o sentido exterior, que apenas recebe as imagens corpóreas, não abrange aqueles objetos.

Porém, todos os Filósofos posteriores, que distinguiram o intelecto dos sentidos, atribuíam a causa do nosso conhecimento não aos corpos, mas às coisas imateriais, como Platão, que lhe deu como causa as *idéias*, e Aristóteles, o *intelecto agente*.

De tudo isso deve-se concluir que atribuir aos corpos celestes a causa do nosso conhecimento intelectivo é coerente com a opinião dos que diziam não haver diferença entre o intelecto e os sentidos, como comprova Aristóteles (III Sobre a Alma 3, 427a; Cmt 4, 615-623). Mas esta opinião é evidentemente falsa. Por isso, é também evidentemente falsa a opinião dos que dizem que os corpos celestes são diretamente a causa do nosso conhecimento intelectivo.

10. Por isso, a Escritura Sagrada atribui a causa do nosso conhecimento intelectivo não ao corpo, mas a Deus: *Onde está Deus que me fez, que põe poesia nas noites, que nos dotou mais de inteligência do que aos animais, e que nos fez mais sábios do que as aves dos céus?* (Jó 35,10-11); *Ele que dá sabedoria ao homem* (Sl 93,10).

11. No entanto, deve-se saber que embora os corpos celestes não possam ser causa dos nossos conhecimentos, indiretamente podem operar neste sentido. Apesar de o intelecto não ser potência corpórea, em nós ele não atua sem a operação das potências corpóreas, que são a imaginação, a estimativa e a memória, como anteriormente vimos. E daí acontecer que quando estão impedidas as operações destas potências, por alguma indisposição corporal, fica também impedida a operação do intelecto, como, por exemplo, se observa nos loucos, nos letárgicos e em outros assim indispostos. Por essa razão, também a boa disposição corpórea do homem torna-o apto para um bom conhecimento intelectivo, porque, por ela, as potências supra-mencionadas tornam-se mais fortes, tendo por isso escrito o Filósofo: *Vemos serem os de composição delicada mais aptos para a ordem intelectual* (II Sobre a Alma 9, 421a; Cmt 19, 485).

Mas a disposição do corpo humano está sujeita aos corpos celestes. Diz, por isso, Agostinho: *Não é totalmente absurdo afirmar que as influências dos astros possam produzir ao menos mudanças em nossos corpos* (V A cidade de Deus 6; PL 41, 146). E Damasceno: *Uns e outros planetas causam em nós diversos temperamentos, hábitos e disposições* (II A Fé Ortodoxa 7; PG 94, 893C). Por isso, os corpos celestes influenciam indiretamente no bom conhecimento intelectivo. Pois, assim como os

lestium intellectuales notiones nobis imprimerentur. Unde et STOICI fuerunt qui praecipue necessitate quadam fatali hominum vitam duci posuerunt.

b) Sed haec positio inde falsa apparet, ut BOËTIUS ibidem dicit, quia intellectus componit et dividit, et comparat suprema ad infima et cognoscit universalia et simplices formas, quae in corporibus non inveniuntur. Et sic manifestum est quod intellectus non est sicut recipiens tantum imagines corporum, sed habet aliquam virtutem corporibus altiorem: nam sensus exterior, qui solum imagines corporum recipit, ad praedicta non se extendit.

2593. — Omnes autem sequentes philosophi, intellectum a sensu discernentes, causam nostrae scientiae non aliquibus corporibus, sed rebus immaterialibus attribuerunt: sicut PLATO posuit causam nostrae scientiae esse *ideas;* ARISTOTELES autem *intellectum agentem*.

2594. — Ex his omnibus est accipere quod ponere corpora caelestia esse causam nobis intelligendi, est consequens opinioni eorum qui ponebant intellectum a sensu non differre: ut patet etiam per ARISTOTELEM, in libro *de Anima*. Hanc autem opinionem manifestum est esse falsam. Igitur manifestum est et eam esse falsam quae ponit corpora caelestia esse nobis causa intelligendi directe.

2595. — Hinc est etiam quod SACRA SCRIPTURA causam nostrae intelligentiae attribuit, non alicui corpori, sed Deo: IOB 35, 10 *Ubi est Deus qui fecit me, qui dedit carmina in nocte,* 11 *qui docet nos super iumenta terrae, super volucres caeli erudit nos?* et in *Psalmo*, *Qui docet hominem scientiam*.

2596. — *a*) Sciendum est tamen quod, licet corpora caelestia directe intelligentiae nostrae causae esse non possint, aliquid tamen ad hoc operantur indirecte. Licet enim intellectus non sit virtus corporea, tamen in nobis operatio intellectus compleri non potest sine operatione virtutum corporearum, quae sunt imaginatio et vis memorativa et cogitativa, ut ex superioribus (1459 *b*) patet. Et inde est quod, impeditis harum virtutum operationibus propter aliquam corporis indispositionem, impeditur operatio intellectus: sicut patet in phreneticis et lethargicis, et aliis huiusmodi. Et propter hoc etiam bonitas dispositionis corporis humani facit aptum ad bene intelligendum, inquantum ex hoc praedictae vires fortiores existunt: unde dicitur in II *de Anima* quod *molles carne bene aptos mente videmus*.

b) Dispositio autem corporis humani subiacet caelestibus motibus. Dicit enim AUGUSTINUS, in V *de Civitate Dei*, quod *non usquequaque absurde dici* potest *ad solas corporum differentias afflatus quosdam valere sidereos*. Et DAMASCENUS dicit in secundo libro, quod alii et alii planetae *diversas complexiones et habitus et dispositiones in nobis constituunt*. Et ideo indirecte corpora caelestia ad bonitatem intelligentiae operantur.

c) Et sic, sicut medici possunt iudicare de bonitate intellectus ex corporis complexione sicut ex dispositione proxima, ita astrologus ex motibus caelestibus sicut ex causa remota talis dispositionis. Et per hunc modum potest verificari quod PTOLOMAEUS in *Centilogio* dicit: *Cum fuerit Mercurius in nativitate alicuius in aliqua domorum Saturni, et ipse fortis in esse suo, dat bonitatem intelligentiae medullitus in rebus.*

médicos podem julgar a saúde mental pela compleição corpórea, como sendo esta disposição próxima, também o astrólogo o pode pelos movimentos dos corpos celestes, ao serem estes causa daquela compleição. E assim se pode verificar o que disse Ptolomeu: *Quando Mercúrio se encontra em uma das moradas de Saturno, dá inteligência capaz de penetrar no conhecimento das coisas, fazendo forte no seu ser a quem nascer neste tempo* (Centilóquio. Sentença 38).

CAP. LXXXV. - QUOD CORPORA CAELESTIA NON SUNT CAUSAE VOLUNTATUM ET ELECTIONUM NOSTRARUM.

LOCI CONGR. - II *Sent.* dist. 15, q. 1, a. 3; dist. 25, a. 2 ad 5; *Matth.* II (169, 170); *Verit.* q. 5, a. 10; *Malo*, q. 6: Posuerunt; *Art.* (602): Decimus error; I, q. 115, a. 4; I-II, q. 9, a. 5; II-II, q. 95, a. 5; *Sortibus* cap. 4 (656-661); III *Ethic.* lect. 13 (522-523); *Ioan.* II, lect. 1 (351); *Iud. Astr.* (630, 631); *Comp.* cap. 127 (252-254); 128 (255).

2597. — Ex hoc autem ulterius apparet quod corpora caelestia non sunt causa voluntatum nostrarum neque nostrarum electionum.

2598. — Voluntas enim in parte intellectiva animae est: ut patet per PHILOSOPHUM in III *de Anima*. Si igitur corpora caelestia non possunt imprimere directe in intellectum nostrum, ut ostensum est (cap. praec.), neque etiam in voluntatem nostram directe imprimere poterunt.

2599. — Amplius. Omnis electio et actualis voluntas in nobis immediate ex apprehensione intelligibili causatur: bonum enim intellectum est obiectum voluntatis, ut patet in III *de Anima* et propter hoc non potest sequi perversitas in eligendo nisi intellectus iudicium deficiat in particulari eligibili, ut patet per PHILOSOPHUM in VII *Ethicorum*. Corpora autem caelestia non sunt causa intelligentiae nostrae. Ergo neque electionis nostrae possunt esse causa.

2600. — Item. Quaecumque ex impressione corporum caelestium in istis inferioribus eveniunt, naturaliter contingunt: cum haec inferiora sint naturaliter sub illis ordinata. Si ergo electiones nostrae eveniunt ex impressione corporum caelestium, oportet quod naturaliter eveniant: ut scilicet sic naturaliter homo eligat operari suas operationes, sicut naturali instinctu bruta operantur, et naturaliter corpora inanimata moventur. Non ergo erunt propositum et natura duo principia agentia, sed unum tantum, quod est natura. Cuius contrarium patet per ARISTOTELEM in II *Physicorum*. Non est igitur verum quod ex impressione corporum caelestium nostrae electiones proveniant.

2601. — Praeterea. Ea quae naturaliter fiunt, determinatis mediis perducuntur ad finem, unde semper eodem modo contingunt: natura enim determinata est ad unum. Electiones autem humanae diversis viis tendunt in finem, tam in moralibus quam in artificialibus. Non igitur electiones humanae sunt naturaliter.

CAPÍTULO LXXXV
OS CORPOS CELESTES NÃO SÃO CAUSA DAS NOSSAS VOLIÇÕES E ELEIÇÕES

1. Após o que foi acima dito, vê-se que os corpos celestes não são causa das nossas volições, nem das nossas eleições.

Com efeito, a vontade está na parte intelectiva da alma, como se depreende do que disse o Filósofo (III Sobre a Alma 9, 432b; Cmt 14, 802). Ora, se os corpos celestes não podem ter influxo direto em nosso intelecto, como se demonstrou anteriormente (c. prec.), também não podem ter influxo direto em nossa vontade.

2. Além disso, toda eleição e toda atual volição são causadas em nós pela apreensão inteligível, pois o bem conhecido pelo intelecto é o objeto da vontade, como disse o Filósofo (Ibid. 10, 433a; Cmt 15, 821 e 827). Por isso, não pode haver perversidade na eleição, se o intelecto não falhar no juízo sobre o singular e elegível, o que se torna evidente pelo que também disse o Filósofo (VII Ética 3, 1146a; Cmt 2, 1325). Ora, os corpos celestes não são causa das nossas intelecções. Conseqüentemente, não podem ser causa da nossa volição.

3. Além disso, tudo que acontece nos corpos inferiores pelo influxo dos corpos celestes, acontece naturalmente, porque aqueles são naturalmente subordinados a estes. Por conseguinte, se as nossas volições acontecem por influxo dos corpos celestes, acontecerão por necessidade natural, de modo que, assim sendo, o homem escolhe realizar as suas operações naturalmente, como operam os irracionais por instinto natural, e como os corpos inanimados são naturalmente movidos. Por conseguinte, não haverá dois princípios de ação – o propósito e a natureza –, mas apenas um, que é a natureza. No entanto, é evidente acontecer o contrário disso, segundo Aristóteles (II Física 5, 196b; Cmt 8, 212s). Logo, não é verdade que as nossas volições resultem do influxo dos corpos celestes.

4. Além disso, as coisas que acontecem naturalmente são conduzidas ao fim por meios determinados e, por isso, acontecem sempre de modo invariável, porque a natureza está determinada só para o seu fim. Ora, as eleições humanas tendem para o fim por caminhos diversos, quer nas questões morais, quer nas operativas. Logo, as eleições humanas não se realizam naturalmente.

5. Além disso, as coisas que acontecem naturalmente, na maioria das vezes acontecem de modo correto, porque a natureza só falha poucas vezes. Se o homem escolhesse naturalmente, as suas eleições seriam corretas na maioria das vezes. O que é evidentemente falso. Logo, o homem não elege naturalmente, o que aconteceria se ele elegesse por influxo dos corpos celestes.

6. Além disso, as coisas da mesma espécie não se diversificam nas operações naturais resultantes da natureza específica. Por isso, por exemplo, as andorinhas constroem os seus ninhos do mesmo modo, e todo homem conhece do mesmo modo os primeiros princípios, pois lhe vêem do conhecimento natural. Ora, a eleição é uma operação resultante da espécie humana. Se, pois, o homem elegesse naturalmente as coisas, seria necessário que todos os homens tivessem as suas eleições iguais. O que é evidentemente falso, quer nas questões morais, quer nas operativas.

7. Além disso, as virtudes e os vícios são os princípios das eleições, pois o virtuoso se diferencia do viciado pela escolha de objetos contrários. Ora, as virtudes e os vícios não provêm da natureza, mas são adquiridos pela repetição, como prova o Filósofo (II Ética 1, 1103a-b; Cmt 1, 246-254), pois nos acostumamos àquelas ações, sobretudo se desde a infância adquirimo-lhes os hábitos. Por isso, as nossas eleições não procedem da natureza. Logo, não são causadas pelo influxo dos corpos celestes, do qual naturalmente as coisas procedem.

8. Além disso, os corpos celestes não têm impulso direto senão nos corpos, como acima foi demonstrado (c. LXXXIV). Se, pois, forem causa das nossas eleições, o serão ou enquanto têm influxo em nossos corpos, ou nas coisas exteriores. Mas, em nenhum dos dois casos poderão ser causa suficiente da nossa eleição. Pois, não será causa suficiente de nossa eleição o fato de que se nos apresentem coisas exteriormente, visto que diante de algo deleitável, como seja de uma comida ou de uma mulher, o que tem temperança não é atraído para elegê-lo, mas o que não possui o é. Semelhantemente, também não é suficiente para a nossa eleição qualquer impressão proveniente de um corpo celeste que venha ao nosso corpo, porque daí não resultam senão algumas paixões, mais ou menos veementes. Ora, as paixões, por mais veementes que sejam não são causa suficiente da eleição, porque por meio delas o incontinente é levado a segui-las por eleição, não, porém, o continente. Por isso, não se pode dizer que os corpos celestes são causa das nossas eleições.

9. Além disso, nenhuma potência é dada inutilmente a alguma coisa. Ora, o homem tem a potência de julgar e de consultar sobre tudo o que é por ele realizável, quer quanto ao uso das coisas exteriores, quer quanto ao combate das paixões internas. No entanto, isto seria debalde se a eleição fosse causada pelos corpos celestes, ficando fora do nosso domínio. Logo, os corpos celestes não são causa das nossas eleições.

10. Além disso, o homem é naturalmente animal *político* e *social*. Com efeito, isto se torna evidente pelo fato de que o homem, se viver sozinho, não é capaz de se

2602. — Amplius. Ea quae naturaliter fiunt, ut plurimum recte fiunt: natura enim non deficit nisi in paucioribus. Si igitur homo naturaliter eligeret, ut in pluribus electiones essent rectae. Quod patet esse falsum. Non igitur homo naturaliter eligit. Quod oporteret si ex impulsu corporum caelestium eligeret.

2603. — Item. Ea quae sunt eiusdem speciei, non diversificantur in operationibus naturalibus quae naturam speciei consequuntur: unde omnis hirundo similiter facit nidum, et omnis homo similiter intelligit prima principia, quae sunt naturaliter nota. Electio autem est operatio consequens speciem humanam. Si igitur homo naturaliter eligeret, oporteret quod omnes homines eodem modo eligerent. Quod patet esse falsum, tam in moralibus quam in artificialibus.

2604. — Adhuc. Virtutes et vitia sunt electionum principia propria: nam virtuosus et vitiosus differunt ex hoc quod contraria eligunt. Virtutes autem politicae et vitia non sunt nobis a natura, sed ex assuetudine: ut probat PHILOSOPHUS, in II *Ethic.*, ex hoc quod quales operationes assuescimus, et maxime a puero, ad tales habitum habemus. Ergo electiones nostrae non sunt nobis a natura. Non ergo causantur ex impressione corporum caelestium, secundum quam res naturaliter procedunt.

2605. — Adhuc. Corpora caelestia non imprimunt directe nisi in corpora, ut ostensum est (2596). Si igitur sint causa electionum nostrarum, aut hoc erit inquantum imprimunt in corpora nostra, aut inquantum imprimunt in exteriora. Neutro autem modo sufficienter possunt esse causa electionis nostrae. Non enim est sufficiens causa nostrae electionis quod aliqua corporalia nobis exterius praesententur: patet enim quod ad occursum alicuius delectabilis, puta cibi vel mulieris, temperatus non movetur ad eligendum ipsum, intemperatus autem movetur. Similiter etiam non sufficit ad nostram electionem quaecumque immutatio possit esse in nostro corpore ab impressione caelestis corporis: cum per hoc non sequantur in nobis nisi quaedam passiones, vel magis vel minus vehementes; passiones autem, quantumcumque vehementes, non sunt causa sufficiens electionis, quia per easdem passiones incontinens inducitur ad eas sequendum per electionem, continens autem non inducitur. Non potest igitur dici quod corpora caelestia sunt causae nostrarum electionum.

2606. — Amplius. Nulla virtus datur alicui rei frustra. Homo autem habet virtutem iudicandi et consiliandi de omnibus quae per ipsum operabilia sunt, sive in usu exteriorum rerum, sive in admittendo vel repellendo intrinsecas passiones. Quod quidem frustra esset, si electio nostra causaretur a corporibus caelestibus, non existens in nostra potestate. Non igitur corpora caelestia sunt causa nostrae electionis.

2607. — Praeterea. Homo naturaliter est *animal politicum*, vel *sociale*.

a) Quod quidem ex hoc apparet quod unus

homo non sufficit sibi si solus vivat, propterea quod natura in paucis homini providit sufficienter, dans ei rationem, per quam posset sibi omnia necessaria ad vitam praeparare, sicut cibum, indumenta, et alia huiusmodi ad quae omnia operanda non sufficit unus homo. Unde naturaliter est inditum homini ut in societate vivat. Sed ordo providentiae non aufert alicui rei quod est sibi naturale, sed magis unicuique providetur secundum suam naturam, ut ex dictis (cap. 71) patet. Non igitur per ordinem providentiae sic est homo ordinatus ut vita socialis tollatur. Tolleretur autem si electiones nostrae ex impressionibus corporum caelestium provenirent, sicut naturales instinctus aliorum animalium.

b) Frustra etiam darentur leges et praecepta vivendi, si homo suarum electionum dominus non esset. Frustra etiam adhiberentur poenae et praemia bonis aut malis, ex quo non est in nobis haec vel illa eligere. His autem desinentibus, statim socialis vita corrumpitur. Non igitur homo est sic secundum ordinem providentiae institutus ut electiones eius ex motibus caelestium corporum proveniant.

2608. — Adhuc. Electiones hominum ad bona et mala se habent. Si igitur electiones nostrae ex motibus stellarum provenirent, sequeretur quod stellae per se essent causa malarum electionum. Quod autem est malum, non habet causam in natura: nam malum incidit ex defectu alicuius causae, et non habet causam per se, ut supra (capp. 4 sqq.) ostensum est. Non igitur est possibile quod electiones nostrae directe et per se a corporibus caelestibus proveniant sicut ex causis.

2609. — Potest autem aliquis huic rationi obviare dicendo quod omnis mala electio ex alicuius boni appetitu provenit, ut supra (capp. 5, 6) ostensum est: sicut electio adulteri provenit appetitu boni delectabilis quod est in venereis. Ad quod quidem bonum universale aliqua stella movet. Et hoc necessarium est ad generationes animalium perficiendas: nec debuit hoc commune bonum praetermitti propter malum particulare huius, qui ex hoc instinctu eligit malum.

2610. — Haec autem responsio sufficiens non est, si ponantur corpora caelestia per se causa electionum nostrarum, utpote per se imprimentia in intellectum et voluntatem. Nam impressio universalis causae recipitur in unoquoque secundum modum suum. Effectus ergo stellae moventis ad delectationem quae est in coniunctione ordinata ad generationem, recipietur in quolibet secundum modum proprium sibi: sicut videmus quod diversa animalia habent diversa tempora et diversos modus commixtionis, secundum congruentiam suae naturae, ut ARISTOTELES dicit in libro *de Historiis Animalium*. Recipient ergo intellectus et voluntas impressionem illius stellae secundum modum suum. Cum autem aliquid appetitur secundum modum, intellectus et rationis, non accidit peccatum in electione, quae quidem semper ex hoc mala est quod non est secundum rationem

manter na vida, porque a natureza só é suficientemente providente para o homem em poucas coisas. Deu-lhe, no entanto, a razão, pela qual ele pode providenciar para si tudo que é necessário para a vida, como sejam a comida, as vestes e coisas semelhantes, as quais um só homem não é capaz de conseguir. Por esse motivo, foi dada ao homem a exigência de viver em sociedade. Ora, a ordem da providência não tira de uma coisa o que lhe é natural, mas ainda mais providencia para cada coisa o que lhe é natural, como se depreende do que foi acima dito (c. LXXI). Não é, pois, da ordem da providência que o homem seja posto fora da vida social. Mas o estaria, se as nossas eleições proviessem do influxo dos corpos celestes, como provêm os influxos naturais dos demais animais.

Seria, ademais, inútil o estabelecimento das leis e dos preceitos do viver se o homem não fosse senhor das suas eleições. Também inúteis seriam as penalidades aos maus e os prêmios aos bons, se não estivesse em nosso poder escolher isto ou aquilo. Faltando, no entanto, tais coisas, desapareceria a vida social, imediatamente. Logo, segundo a ordem da providência divina o homem não foi de tal modo constituído que as suas eleições sejam provenientes dos corpos celestes.

11. Além disso, as eleições dos homens têm por objeto as coisas boas ou más. Ora, se as nossas eleições fossem provenientes dos movimentos dos astros, disto resultaria que eles por si mesmos seriam causa de nossas eleições. Ora, o que é mau não tem causa natural – pois o mal acontece pela falha de alguma causa –, nem causa própria, como acima foi demonstrado (cc. IV ss). Logo, não é possível que as nossas eleições provenham direta e propriamente dos corpos celestes como suas causas.

12. No entanto, pode alguém se opor a esse argumento dizendo que toda má eleição provém de um bom desejo, como acima foi demonstrado (cc. V e VI), como, por exemplo, a eleição do adultério que provém do desejo de um bem deleitável que é o desejo sexual. Ora, algum astro impulsiona, para tal bem comum, sendo até necessário para a geração dos animais. Nem deve este bem comum ser posto de lado por causa do mal particular que faz escolher o mal por meio deste instinto.

13. Contudo, esta refutação não é satisfatória, se forem tidos os corpos celestes como causa própria das nossas eleições, de modo a terem influxo por si mesmos no intelecto e na vontade. Com efeito, o influxo da causa universal é recebido nas coisas segundo o modo delas. Logo, o efeito da estrela que move para o deleite da união sexual ordenada para a geração é recebido nos animais segundo o modo próprio de cada um, pois vemos que os diversos animais têm épocas e modos diversos para a união dos sexos, segundo a satisfação da sua natureza, como diz Aristóteles (V História dos Animais 8, 541bss). Por isso, o intelecto e a vontade recebem o influxo de um astro segundo o modo deles. Ora, quando algo é apetecido segundo o modo de ser do intelecto e da razão, não há pecado na eleição, a qual, com efeito, é sempre má quando não está conforme a reta razão. Lo-

go, se os corpos celestes forem causa das nossas eleições, jamais teríamos eleições más.

14. Além disso, nenhuma potência ativa se estende até as coisas que estão acima da espécie e da natureza do agente, porque todo agente opera pela sua forma. Ora, o querer transcende toda espécie corpórea, como também o próprio conhecimento intelectivo, pois, assim como conhecemos as coisas universais, a nossa vontade também se inclina para algo universal, como quando *odiamos todo o gênero de ladrões,* como diz o Filósofo (II Retórica 4, 1382a). Logo, o nosso querer não é causado por corpo celeste algum.

15. Além disso, as coisas que se inclinam para um fim são proporcionadas a ele. Ora, as eleições humanas estão dirigidas para a felicidade como seu último fim. Ora, este não consiste em bens corpóreos, mas em unir-se a alma, mediante o intelecto, com as coisas divinas, como acima foi demonstrado (cc. XXVss.), quer segundo a fé, quer segundo as sentenças dos filósofos. Logo, os corpos celestes não podem ser causa das nossas eleições.

16. Donde afirmar a Escritura: *Não temas os sinais dos céus temidos pelos povos, porque os costumes dos povos são vãos* (Jr 10, 2-3).

17. Pelo exposto fica rejeitada a tese dos estóicos que diziam serem todos os nossos atos, como as nossas eleições, dispostos pelos corpos celestes (cf. C. LXXXIV). Diz-se também que esta opinião teria sido antes aceita pelos fariseus, entre os judeus. Os priscilianos caíram também neste erro, como é dito por Agostinho (Sobre os Hereges, 70). Esta opinião foi ainda aceita pelos antigos filósofos naturalistas que diziam não haver distinção entre os sentidos e o intelecto. Donde Empédocles afirmar que *o desejo aumenta nos homens como nos animais, no presente,* quer dizer, segundo o momento presente do movimento dos céus que é a causa do tempo, como opina Aristóteles (III Sobre a Alma 3, 427a; Cmt 4, 618).

18. No entanto, é de se considerar que embora os corpos celestes não sejam diretamente causa das nossas eleições, como se influíssem diretamente nas vontades, contudo, indiretamente, eles propiciam ocasião para as nossas eleições, enquanto influenciam os corpos. E isto acontece em dois casos. Primeiramente, enquanto os influxos dos corpos celestes nos corpos exteriores a nós dão a ocasião para alguma eleição nossa, como, por exemplo, estando o ar disposto pelos corpos celestes para um frio intenso, escolhemos ser aquecidos pelo fogo, ou preparamos coisas semelhantes conforme a temperatura. Segundo, enquanto têm influxo sobre os nossos corpos, e alguns movimentos da paixão reagem contra esta mudança, ou enquanto, pelo influxo deles, tornamo-nos dispostos para algumas paixões, como os coléricos, que são propensos à ira; ou também enquanto, pelo influxo deles, nos é causada uma indisposição corpórea que é ocasião de alguma eleição, como, por exemplo, quando, ao adoecer, escolhemos tomar algum remédio.

19. Muitas vezes o ato humano também é causado pelos corpos celestes, enquanto, por causa da indispo-

rectam. Non igitur, si corpora caelestia essent causa electionum nostrarum, esset unquam in nobis electio mala.

2611. — Amplius. Nulla virtus activa se extendit ad ea quae sunt supra speciem et naturam agentis: quia omne agens agit per suam formam. Sed ipsum velle transcendit omnem speciem corporalem, sicut et ipsum intelligere: sicut enim intelligimus universalia, ita et voluntas nostra in aliquod universale fertur, puta quod *odimus omne latronum genus*, ut PHILOSOPHUS dicit in sua *Rhetorica*. Nostrum igitur velle non causatur a corpore caelesti.

2612. — Praeterea. Ea quae sunt ad finem, proportionantur fini. Electiones autem humanae ordinantur ad felicitatem sicut ad ultimum finem. Quae quidem non consistit in aliquibus corporalibus bonis, sed in hoc quod anima coniungatur per intellectum rebus divinis: ut supra (capp. 25 sqq.) ostensum est, tam secundum sententiam fidei, quam secundum philosophorum opiniones. Corpora igitur caelestia non possunt esse causa electionum nostrarum.

2613. — Hinc est quod dicitur IER. 10: 2 *A signis caeli nolite metuere, quae gentes timent:* 3 *quia leges populorum vanae sunt.*

2614. — *a*) Per haec autem excluditur positio STOICORUM, qui ponebant omnes actus nostros, et etiam electiones nostras, secundum corpora caelestia disponi (cfr. 2592 a).

b) Quae etiam fuisse dicitur positio antiqua PHARISAEORUM apud Iudaeos.

c) PRISCILLIANISTAE etiam huius erroris rei fuerunt, ut dicitur in libro *de Haeresibus*.

d) Haec etiam fuit opinio antiquorum NATURALIUM, qui ponebant sensum et intellectum non differre (cf. 2594). Unde EMPEDOCLES dixit quod *voluntas augetur in hominibus, sicut in aliis animalibus, ad praesens*, idest, secundum praesens momentum, ex motu caeli causante tempus, ut ARISTOTELES introducit in libro *de Anima*.

2615. — *a*) Sciendum tamen est quod, licet corpora caelestia non sint directe causa electionum nostrarum quasi directe in voluntates nostras imprimentia, indirecte tamen ex eis aliqua occasio nostris electionibus praestatur, secundum quod habent impressionem super corpora. Et hoc dupliciter.

b) Uno quidem modo, secundum quod impressiones corporum caelestium in exteriora corpora est nobis occasio alicuius electionis: sicut, cum per corpora caelestia disponitur aër ad frigus intensum, eligimus calefieri ad ignem, vel aliqua huiusmodi facere quae congruunt tempori.

c) Alio modo, secundum quod imprimunt in corpora nostra: ad quorum immutationem insurgunt in nobis aliqui motus passionum: vel per eorum impressionem efficimur habiles ad aliquas passiones, sicut cholerici sunt proni ad iram; vel etiam secundum quod ex eorum impressione causatur in nobis aliqua dispositio corporalis quae est occasio alicuius electionis, sicut cum, nobis infirmantibus, eligimus accipere medicinam.

2616. — *a*) Interdum etiam ex corporibus

caelestibus actus humanus causatur inquantum ex indispositione corporis aliqui amentes efficiuntur, usu rationis privati. In quibus proprie electio non est, sed moventur aliquo naturali instinctu, sicut et bruta.

b) Manifestum autem est, et experimento cognitum, quod tales occasiones, sive sint exteriores sive sint interiores, non sunt causa necessaria electionis: cum homo per rationem possit eis resistere vel obedire. Sed plures sunt qui impetus naturales sequuntur, pauciores autem, scilicet soli sapientes, qui occasiones male agendi et naturales impetus non sequuntur.

c) Et propter hoc dicit PTOLOMAEUS in *Centilogio* quod *anima sapiens adiuvat opus stellarum;* et quod *non poterit astrologus dare iudicia secundum stellas nisi vim animae et complexionem naturalem bene cognoverit;* et quod *astrologus non debet dicere rem specialiter, sed universaliter:* quia scilicet impressio stellarum in pluribus sortitur effectum, qui non resistunt inclinationi quae est ex corpore; non autem semper in hoc vel in illo, qui forte per rationem naturali inclinationi resistit.

sição corpórea, uns ficam amentes, privados do uso da razão. Neles propriamente não há eleição, pois são movidos por algum instinto natural, como os animais.

É evidente, e o atesta a experiência, que estas ocasiões, sejam elas interiores ou exteriores, não causam as nossas eleições, porque o homem pode pela sua razão resistir-lhes ou obedecer a elas. Ora, há muitos que seguem os impulsos naturais, mas poucos há, só os sábios, que resistem às ocasiões de fazer o mal e aos impulsos naturais. Por esse motivo disse Ptolomeu que o *trabalho das estrelas ajuda os sábios,* e que *o astrólogo não pode julgar do influxo dos astros se não conhece bem a capacidade da alma e o temperamento natural,* e que *o astrólogo não pode dizer coisas particulares, mas só de um modo geral* (Centilógio, sent. 8). Com efeito, o influxo das estrelas produz efeitos em muitos que não resistem à inclinação corpórea. No entanto, isto não acontece neste ou naquele que resiste à inclinação natural.

CAP. LXXXVI. - QUOD CORPORALES EFFECTUS IN ISTIS INFERIORIBUS NON SEQUUNTUR EX NECESSITATE A CORPORIBUS CAELESTIBUS.

LOCI CONGR. - II *Sent.* dist. 15, q. 1, a. 2 ad 3; *ibid.* a. 3 ad 4; *Verit.* q. 5, a. 9 ad 1; *Malo,* q. 6 ad 21; q. 16, a. 7 ad 14, 16; I, q. 115, a. 6; VI *Metaphys.* lect. 3 (1211-1213).

2617. — *a*) NON solum autem corpora caelestia humanae electioni necessitatem inferre non possunt, sed nec etiam corporales effectus in istis inferioribus ex necessitate ab eis procedunt.

b) Impressiones enim causarum universalium recipiuntur in effectibus secundum recipientium modum. Haec autem inferiora sunt fluxibilia et non semper eodem modo se habentia: propter materiam, quae est in potentia ad plures formas; et propter contrarietatem formarum et virtutum. Non igitur impressiones corporum caelestium recipiuntur in istis inferioribus per modum necessitatis.

2618. — Item. A causa remota non sequitur effectus de necessitate nisi etiam sit causa media necessaria: sicut et in syllogismis ex maiori *de necesse* et minori *de contingenti* non sequitur conclusio *de necesse.* Corpora autem caelestia sunt causae remotae: proximae autem causae inferiorum effectuum sunt virtutes activae et passivae in istis inferioribus, quae non sunt causae necessariae, sed contingentes; possunt enim deficere ut in paucioribus. Non ergo ex corporibus caelestibus sequuntur in istis inferioribus corporibus effectus de necessitate.

2619. — Praeterea. Motus caelestium corporum semper est eodem modo. Si igitur effectus caelestium corporum in istis inferioribus ex necessitate proveniret, semper eodem modo se haberent quae in inferioribus sunt. Non autem semper eodem modo se habent, sed ut in pluribus. Non ergo ex necessitate proveniunt.

CAPÍTULO LXXXVI
OS EFEITOS CORPÓREOS NOS CORPOS INFERIORES NÃO PROCEDEM NECESSARIAMENTE DOS CORPOS CELESTES

1. Os corpos celestes não somente não impõem necessidade na eleição humana, como também os efeitos corpóreos nos corpos inferiores não procedem necessariamente deles.

Com efeito, os impulsos das causas universais são recebidos nos efeitos segundo o modo dos sujeitos que os recebem. Ora, os corpos inferiores são variáveis e não se mantêm sempre da mesma maneira. Isto devido à matéria que está em potência para formas diversas, e também devido à contrariedade das formas e das potências. Logo, os impulsos dos corpos celestes não são recebidos nos corpos inferiores necessariamente.

2. Além disso, de uma causa remota necessariamente não resulta um efeito a não ser que também seja necessária a causa intermediária, como, por exemplo, acontece no silogismo que, de uma maior necessária e de uma menor contingente não resulta uma conclusão necessária. Ora, os corpos celestes são causas remotas. As causas próximas dos efeitos inferiores são as potências ativas e passivas dos corpos inferiores, que não são necessárias, mas contingentes, pois em algumas vezes podem falhar. Logo, não resultam dos corpos celestes efeitos necessários nos corpos inferiores.

3. Além disso, o movimento dos corpos celestes é sempre uniforme. Ora, se os efeitos dos corpos celestes nos corpos inferiores resultassem necessariamente, tudo que há nestes permaneceria sempre do mesmo modo. Porém, não se realizam sempre do mesmo modo, mas na maioria das vezes. Logo, não provêm de necessidade.

4. Além disso, de muitos contingentes não se pode fazer um necessário, porque, como um contingente por si mesmo pode falhar no seu efeito, podem-no também todos simultaneamente. Ora, sabe-se que as coisas que se produzem nos corpos inferiores, por influência dos superiores, são contingentes. Por isso, a união daquelas coisas que nos corpos inferiores acontecem pelo influxo dos corpos celestes não é necessária. É evidente, pois, que cada uma delas pode ser impedida.

5. Além disso, os corpos celestes são agentes naturais que necessitam da matéria em que operam. No entanto, pela ação dos corpos celestes exclui-se aquilo que a matéria exige. Ora, a matéria na qual os corpos celestes operam são corpos inferiores, os quais, sendo por natureza corruptíveis, assim como podem deixar de ser, podem também deixar de operar, pertencendo à sua natureza o fato de não necessariamente produzir efeitos. Logo, os corpos celestes também não produzem necessariamente efeitos nos corpos inferiores.

6. Poderá alguém dizer que os efeitos dos corpos celestes se realizam e que, por isso, não se elimina a possibilidade dos corpos inferiores, porque todo efeito antes de se realizar está em potência, e como tal, diz-se que é possível; mas quando já está em ato passa de possível a necessário, e assim fica submetido aos movimentos dos corpos celestes. Assim sendo, não se exclui que os efeitos sejam algumas vezes possíveis, embora seja necessário que às vezes sejam produzidos.

Assim é que Albumassar pretende defender o *possível* (I Introdução à Astronomia de Albumassar Abalaque 4).

7. Mas não é possível defender assim tal *possível*. Com efeito, há um certo possível *que segue o necessário*, pois o que é necessário é possível ser. Ora, o que não é possível ser, é impossível ser, e o que é impossível ser é necessariamente não-ser. Por conseguinte, o que é necessário ser, necessariamente é não-ser. Mas isto é impossível. Por conseguinte, é impossível que algo seja necessariamente ser e, no entanto, não seja possível ser. Logo, o ser possível segue o necessário.

8. Contudo, não é necessário defender tal *possível* contra a afirmação de que os efeitos são causados necessariamente, mas sim, *o possível que se opõe ao necessário*, enquanto é dito possível o *que pode ser ou não ser*. Com efeito, não se diz deste modo algo possível ou contingente só porque está às vezes em potência e, às vezes, em ato, como supõe a referida resposta, pois assim também há possível e contingente nos movimentos celestes, porque não há sempre atual coordenação ou oposição do sol e da lua, mas há às vezes em potência e, às vezes, em ato. No entanto estes acontecimentos são necessários por serem demonstráveis. Mas o possível ou contingente que se opõe ao necessário, por sua própria natureza não é necessário que se realize quando não é ainda. Isto porque não segue necessariamente a sua causa. Assim é que, por exemplo, dizemos ser contingente que Sócrates vai sentar-se, mas que é necessário que ele vai morrer, porque, nesta segunda afirmação, o efeito segue necessariamente a causa, o que não acontece na

2620. — Adhuc. Ex multis contingentibus non potest fieri unum necessarium: quia, sicut quodlibet contingentium per se deficere potest ab effectu, ita et omnia simul. Constat autem quod singula quae in istis inferioribus fiunt ex impressione caelestium corporum, sunt contingentia. Non igitur connexio eorum quae in inferioribus contingunt ex impressione caelestium corporum, est necessaria: manifestum est enim quod quodlibet eorum potest impediri.

2621. — Amplius. Corpora caelestia sunt agentia naturaliter, quae requirunt materiam in quam agant. Non igitur ex actione corporum caelestium tollitur id quod materia requirit. Materia autem in quam agunt corpora caelestia, sunt corpora inferiora: quae, cum sint corruptibilia secundum suam naturam, sicut deficere possunt ab esse, ita ab operari; et sic eorum natura hoc habet ut non ex necessitate producant effectus. Non igitur ex necessitate proveniunt effectus caelestium corporum etiam in corporibus inferioribus.

2622. — ALIQUIS autem forte dicat quod necessarium est ut effectus caelestium corporum compleantur, nec tamen per hoc tollitur possibilitas a rebus inferioribus, eo quod quilibet effectus est in potentia antequam fiat, et tunc dicitur possibilis, quando autem iam est in actu, transit a possibilitate in necessitatem; et totum hoc subiacet caelestibus motibus; et sic non tollitur quin aliquando effectus sit possibilis, licet necessarium sit effectum illum quandoque produci: — sic enim ALBUMASAR, in primo libro sui *Introductorii*, defendere nititur *possibile*.

2623. — Non est autem possibile quod per hunc modum *possibile* defendatur. Possibile enim quoddam est *quod ad necessarium sequitur*. Nam quod necesse est esse, possibile est esse: quod enim non possibile est esse, impossibile est esse; et quod impossibile est esse, necesse est non esse; igitur quod necesse est esse, necesse est non esse. Hoc autem est impossibile. Ergo impossibile est quod aliquid necesse sit esse, et tamen non sit possibile illud esse. Ergo possibile esse sequitur ad necesse esse.

2624. — Hoc autem possibile non est necessarium defendere contra hoc quod effectus ex necessitate causari dicuntur, sed *possibile quod opponitur necessario*, prout dicitur possibile *quod potest esse et non esse*. Non dicitur autem aliquid per hunc modum possibile vel contingens ex hoc solum quod quandoque sit in potentia et quandoque in actu, ut praedicta responsio supponit: nam sic etiam in motibus caelestibus est possibile et contingens: non enim semper est coniunctio vel oppositio solis aut lunae in actu, sed quandoque quidem in actu, quandoque autem in potentia; quae tamen necessaria sunt, cum de his dentur demonstrationes. Sed possibile vel contingens quod opponitur necessario, hoc in sua ratione habet, quod non sit necesse illud fieri quando non est. Quod quidem est quia non de necessitate sequitur ex causa sua. Sic enim dicimus quod Socratem sessurum esse est contin-

gens, ipsum autem esse moriturum est necessarium, quia secundum horum ex causa sua de necessitate sequitur, non autem primum. Si ergo ex motibus caelestibus de necessitate sequitur quod eorum effectus sint quandoque futuri, tollitur possibile et contingens quod necessario opponitur.

2625. — Sciendum est autem quod ad probandum effectus caelestium corporum ex necessitate provenire, AVICENNA, in sua *Metaphysica*, utitur tali ratione. Si aliquis effectus caelestium corporum impeditur, oportet quod hoc sit per aliquam causam voluntariam vel naturalem. Omnis autem causa voluntaria vel naturalis reducitur ad aliquod caeleste principium. Ergo impedimentum etiam effectuum caelestium corporum procedit ex aliquibus caelestibus principiis. Impossibile est ergo quod, si totus ordo caelestium simul accipiatur, quod effectus eius unquam cassetur. Unde concludit quod corpora caelestia faciunt necessario esse debere effectus in his inferioribus, tam voluntarios quam naturales.

2626. — Haec autem ratio, ut ARISTOTELES in II *Phys.* dicit, fuit QUORUNDAM antiquorum, qui negabant casum et fortunam, per hoc quod cuiuslibet effectus est aliqua causa determinata; posita autem causa, ponitur effectus de necessitate; et sic, cum omnia ex necessitate proveniant, non est aliquid fortuitum neque casuale.

2627. — Hanc autem rationem ipse solvit in VI *Metaphys.*, negando duas propositiones quibus haec ratio utitur.

a) Quarum una est quod, *posita causa quacumque, necesse sit eius effectum poni.* Hoc enim non oportet in omnibus causis: quia aliqua causa, licet sit per se et propria causa et sufficiens alicuius effectus, potest tamen impediri ex concursu alterius causae, ut non sequatur effectus.

b) Alia propositio est, quam negat, quod *non omne quod est quocumque modo, habet causam per se, sed solum ea quae sunt per se; quae autem sunt per accidens, non habent aliquam causam;* sicut quod sit musicum, habet aliquam causam in homine, quod autem homo sit simul albus et musicus, non habet aliquam causam. Quaecumque enim sunt simul propter aliquam causam, ordinem habent ad invicem ex illa causa: quae autem sunt per accidens, non habent ordinem ad invicem. Non igitur sunt ex aliqua causa per se agente, sed solum per accidens hoc evenit: accidit enim docenti musicam quod doceat hominem album, est enim praeter eius intentionem, sed intendit docere disciplinae susceptibilem.

2628. — Sic igitur, proposito aliquo effectu, dicemus quod habuit aliquam causam ex qua non de necessitate sequebatur: quia poterat impediri ex aliqua alia causa concurrente per accidens. Et licet illam causam concurrentem sit reducere in aliquam causam altiorem, tamen ipsum concursum, qui impedit, non est reducere in aliquam causam. Et sic non potest dici quod impedimentum huius effectus vel illius procedat ex aliquo caelesti principio. Unde non oportet dicere quod effectus corporum caelestium ex necessitate proveniant in istis inferioribus.

primeira. Logo, se necessariamente se segue dos movimentos celestes que os seus efeitos realizar-se-ão alguma vez, afasta-se o possível e o contingente que se opõem ao necessário.

9. É de se saber que Avicena utiliza tal argumento na sua Metafísica (Trat. 10,1), para provar que os efeitos dos corpos celestes realizam-se necessàriamente. Se um dos efeitos destes corpos é impedido, deve ser por uma causa voluntária ou por causa natural. Ora, toda causa, natural ou voluntária, reduz-se a um princípio celeste. Por isso, também o impedimento dos efeitos dos corpos celestes provém de princípios celestes. Logo, se toda ordem celeste for considerada simultaneamente, é impossível que o seu efeito alguma vez seja impedido. Donde concluir-se que os corpos celestes produzem necessariamente seus efeitos, tanto voluntários como naturais, nos corpos inferiores.

10. Este argumento, como atesta Aristóteles (II Física 4, 195b-196a; Cmt 7, 199), veio de alguns antigos que negaram o acaso e a sorte porque todo efeito tem uma causa determinada, pois, posta a causa, naturalmente a segue o efeito. Assim, já que todas as coisas procedem por necessidade, não há algo fortuito ou de sorte.

11. Mas o próprio Aristóteles resolve esta questão (VI Metafísica 3, 1027a-b; Cmt 3, 1191), negando as duas proposições que este argumento usa. A primeira delas diz que *posta uma causa necessariamente se deve pôr o efeito.* No entanto, îsto não vale para todas as causas, porque uma causa, embora seja por si, própria e suficiente causa de um efeito, contudo, pode ser impedida pelo concurso de outra causa de modo que o efeito não a segue. A segunda que é negada é a seguinte: *Nem tudo que de algum modo é, tem causa própria, mas somente as coisas que são por si mesmas; as que são por acidente, não têm causa alguma.* Assim, por exemplo, que alguém seja músico, tem causa no homem, mas que o homem seja branco e músico, não tem causa alguma. Com efeito, quaisquer coisas simultâneas devido a uma causa ordenam-se entre si por esta causa; mas as coisas que são por acidente não se ordenam entre si. Por isso, provêm de uma causa que opera por si, mas isto acontece só acidentalmente. O fato de um maestro ensinar música a um homem branco, está fora da intenção do mestre, porque a sua intenção é só ensinar a quem seja capaz de aprender música.

12. Assim sendo, realizado um efeito, dizemos que tem uma causa da qual não proviria necessariamente, porque poderia ter sido impedido por uma causa concorrente. E embora aquela causa concorrente seja reduzida a uma causa mais elevada, contudo, o concurso impediente não deve ser reduzido a esta causa. E, assim, não se pode dizer que o impedimento deste ou daquele efeito procede de um princípio celeste. Donde não ser necessário dizer que os efeitos dos corpos celestes realizem-se necessariamente nos corpos inferiores.

13. Daí afirmar Damasceno (II A Fé Ortodoxa 7; PG 94, 893BC) que *os corpos celestes não são causa da geração das coisas que são feitas, nem da corrupção das que se corrompem*, porque deles não provêm necessariamente os seus efeitos. Aristóteles também afirmou (II Sobre o Sonho e a Vigília 2, 463b) que *dos sinais provenientes também dos astros celestes, como chuvas e ventos, muitos não acontecem,* porque *se é dado um movimento mais forte que o do sinal, este não se realiza, como também muitas coisas bem premeditadas, que deveriam ser feitas, são abandonadas, por causa de iniciativas mais importantes.* Disse também Ptolomeu (I Obra Quadripartida 2): *Não devemos pensar que as coisas superiores cumprem-se necessariamente, como quando acontece por disposição divina, o que não é possível evitar e que se realiza infalível e necessariamente.* E, no Centilógio, afirma: *Estes pensamentos que te apresento são intermediários entre o necessário e o possível* (Ibid.).

2629. — Hinc est quod DAMASCENUS dicit, in secundo libro, quod *corpora caelestia non sunt causa generationis alicuius eorum quae fiunt, neque corruptionis eorum quae corrumpuntur:* quia scilicet non ex necessitate ex eis effectus proveniunt.

2630. — *a*) ARISTOTELES etiam dicit, in II *de Somno et Vigilia*, quod *eorum quae in corporibus sunt signorum etiam caelestium, velut aquarum et ventorum, multa non eveniunt. Si enim alius vehementior isto accidat motus a quo futurum est signum, non fit: sicut et multa consulta bene, quae fieri expediebat, dissoluta sunt propter alias digniores inchoationes.*

b) PTOLOMAEUS etiam, in *Quadripartito*, dicit: *Rursus, nec aestimare debemus quod superiora procedant inevitabiliter, ut ea quae divina dispositione contingunt et quae nullatenus sunt vitanda, necnon quae veraciter et ex necessitate proveniunt.*

c) In *Centilogio* etiam dicit: *Haec iudicia quae tibi trado, sunt media inter necessarium et possibile.*

CAPÍTULO LXXXVII
O MOVIMENTO DOS CORPOS CELESTES NÃO É A CAUSA DAS NOSSAS ELEIÇÕES EM VIRTUDE DA ALMA QUE O MOVE, COMO DIZEM ALGUNS

1. Deve-se, no entanto, atender que Avicena quer que os movimentos dos corpos celestes sejam também causa das nossas eleições, não apenas ocasionalmente, como acima foi dito (c. LXXXV), mas propriamente. Afirma, além disso, que os corpos celestes são animados. Donde ser necessário, já que os corpos celestes têm movimento corpóreo e da alma, que, enquanto têm movimento corpóreo, tenham virtude de levar mudanças aos corpos, e que, enquanto têm movimento da alma, influenciem também nossas almas. Assim sendo, o movimento dos corpos celestes é causa de nossos desejos e eleições. Por esta sentença parece que se repete a tese de Albumassar, exposta no livro I do seu *Introdutório*.

2. Contudo, tal tese não é correta. Ora, todo efeito, procedente de causa eficiente mediante instrumento, é necessariamente proporcionado ao instrumento e à causa eficiente, pois não se usa qualquer instrumento para um determinado efeito. Por isso, uma coisa não pode ser feita mediante instrumento, se a ação dele a ela não se estender. Ora, a operação corpórea de nenhum modo se estende às mutações do intelecto e da vontade, como acima foi demonstrado (c. LXXXIV), a não ser acidentalmente, enquanto há mudança corpórea produzida por eles. Logo, é impossível que a alma do corpo celeste, se ele for animado, tenha influxo no intelecto e na vontade, pelo movimento do corpo celeste.

3. Além disso, a causa agente particular na sua operação assemelha-se à causa agente universal e a imita. Ora, se a alma humana por meio da operação do corpo

CAP. LXXXVII. - QUOD MOTUS CAELESTIS CORPORIS NON SIT CAUSA ELECTIONUM NOSTRARUM EX VIRTUTE ANIMAE MOVENTIS, UT QUIDAM DICUNT.

LOCI CONGR. - II *Sent.* dist. 15, q. 1, a. 3; dist. 25, a. 2 ad 5; *Verit.* q. 5, a. 10; q. 6, a. 6; q. 22, a. 9; I, q. 115, a. 4; I-II, q. 9, a. 5; III *Ethic.* lect. 13 (521-523).

2631. — EST tamen attendendum quod AVICENNA vult quod motus caelestium corporum sint etiam nostrarum electionum causae, non quidem per occasionem tantum, sicut supra (cap. 85) dictum est, sed per se. Ponit enim corpora caelestia esse animata. Unde oportet, cum motus caelestis sit ab anima et sit motus corporis, quod sicut, inquantum est motus corporis, habet virtutem transmutandi corpora, ita, inquantum est ab anima, habeat virtutem imprimendi in animas nostras, et sic motus caelestis sit causa nostrarum voluntatum et electionum. Ad quod etiam redire videtur positio ALBUMASAR, in Primo sui *Introductorii* (2622).

2632. — Haec autem positio irrationabilis est. Omnem enim effectum, qui est per instrumentum aliquod ab efficiente procedens, oportet esse proportionatum instrumento, sicut et agenti: non enim quolibet instrumento utimur ad quemlibet effectum. Unde illud non potest fieri per aliquod instrumentum ad quod nullo modo se extendit actio instrumenti. Actio autem corporis nullo modo se extendit ad immutationem intellectus et voluntatis, ut ostensum est (capp. 84 sqq.): nisi forte per accidens, inquantum ex his immutatur corpus, sicut praedictum est (ibid.). Impossibile est ergo quod anima caelestis corporis, si sit animatum, in intellectum et voluntatem imprimat mediante motu caelestis corporis.

2633. — Amplius. Causa agens particularis similitudinem in agendo gerit causae agentis universalis, et est exemplum eius. Si autem anima humana in aliam animam

humanam aliquid per operationem corporalem imprimeret, sicut cum per significationem vocis suam intelligentiam pandit, actio corporalis quae est ab una anima non pervenit ad aliam nisi mediante corpore: vox enim prolata immutat organum auditus, et, sic a sensu percepta, pervenit eius significatum usque ad intellectum. Si igitur anima caelestis aliquid imprimat in animas nostras per motum corporeum, actio illa non perveniet ad animam nostram nisi per immutationem corporis nostri. Quae quidem non est causa electionum nostrarum, sed occasio tantum, sicut ex praemissis (ll. cc.) patet. Non igitur erit motus caelestis causa nostrae electionis nisi per occasionem tantum.

2634. — Item. Cum movens et motum oporteat esse simul, ut probatur in VII *Phys.*, oportet quod a primo movente perveniat motus usque ad ultimum quod movetur, quodam ordine: ut scilicet movens per id quod est sibi proximum, moveat illud quod est ab eo distans. Corpori autem caelesti, quod moveri ponitur ab anima sibi coniuncta, propinquius est corpus nostrum quam anima, quae non habet ordinem ad corpus caeleste nisi mediante corpore: — quod ex hoc patet, quia intellectus separati nullum ordinem habent ad corpus caeleste, nisi forte moventis ad motum. Immutatio igitur corporis caelestis ab anima eius procedens non pertingit ad animam nostram nisi mediante corpore. Ad motum autem corporis non movetur anima nisi per accidens, nec immutationem corporis sequitur electio nisi per occasionem, ut dictum est (cf. init. cap.). Motus igitur caelestis non potest esse causa electionis nostrae per hoc quod est ab anima.

2635. — Praeterea. Secundum positionem AVICENNAE, et QUORUNDAM aliorum philosophorum, intellectus agens est quaedam substantia separata, quae quidem agit in animas nostras inquantum facit intellecta in potentia esse intellecta in actu (cf. *lib.* II, cap. 76). Hoc autem fit per abstractionem ab omnibus materialibus dispositionibus: ut patet ex his quae dicta sunt in Secundo (capp. 50, 59). Quod igitur agit directe in animam, non agit in eam per motum corporeum, sed magis per abstractionem ab omni corporeo. Anima igitur caeli, si sit animatum, non potest esse causa electionum vel intelligentiarum nostrarum per motum caeli.

2636. — Per easdem etiam rationes potest probari quod motus caeli non sit causa electionum nostrarum per virtutem substantiae separatae, si quis ponat caelum non esse animatum, sed a substantia separata moveri.

tivesse influxo em outra alma humana, como, por exemplo, quando ela comunica o seu pensamento mediante uma voz significativa, a ação corpórea de uma alma não atingiria outra alma senão mediante o corpo, pois a voz pronunciada traz mudança ao órgão auditivo e, desse modo percebida pelo sentido, o seu significado atinge o intelecto. Ora, se a alma do corpo celeste tivesse influxo em nossas almas, mediante movimento corpóreo, esta operação não atingiria a nossa alma senão mediante uma mudança em nosso corpo. Ora, isto não será causa de nossas eleições, mas tão somente ocasião, como se depreende do que foi dito. Logo, o movimento do corpo celeste não seria a causa de nossa eleição senão ocasionalmente.

4. Além disso, como o movente e o movido devem estar unidos, como o prova Aristóteles (VII Física 2, 234a; Cmt 3, 897), é necessário que o movimento vindo primeiro atinja o último movido em certa ordenação, isto é, que o movimento mova aquilo que lhe está distante por meio daquilo que lhe está perto. Ora, o nosso corpo está mais perto do que a nossa alma do corpo celeste que se tem como movido por uma alma que lhe está unida. Ora, nossa alma não se relaciona com o corpo celeste senão mediante corpo, o que é verdade, porque os intelectos separados não têm nenhuma relação com o corpo celeste, a não ser, talvez, como a do movente para o movido. Por isso, a mudança do corpo celeste que procede da sua alma não atinge nossa alma senão mediante corpo. Mas, ao mover-se o corpo, a alma só se move acidentalmente, e à mudança corpórea não se segue uma eleição, senão acidentalmente, como foi dito. Por isso, o movimento do corpo celeste não pode ser causa de eleição nossa, ao proceder o movimento de sua alma.

5. Além disso, segundo a tese de Avicena e de outros filósofos, o intelecto agente é certa substância separada que opera em nossas almas, enquanto reduz os inteligíveis de potência a ato (cf. l. II, c. LXXVI). Tal operação realiza-se pela abstração de todas as disposições materiais, como se depreende do que acima foi dito (l. II, cc. L. e LIX). Por isso, o que age diretamente na alma, não o faz mediante movimento corpóreo, mas, antes, por abstração de tudo o que é corpóreo. Logo, a alma do céu, se ele é animado, não pode ser causa das nossas eleições ou intelecções mediante movimento celeste.

6. Pelos mesmos argumentos se pode provar que o movimento celeste não é causa das nossas eleições por virtude das substâncias separadas, se se afirmar que o céu não é animado, mas movido por uma substância separada.

CAPÍTULO LXXXVIII
AS SUBSTÂNCIAS SEPARADAS NÃO PODEM SER CAUSA DIRETA DAS NOSSAS ELEIÇÕES E VOLIÇÕES, MAS SÓ DEUS

1. Não se deve pensar, porém, que as almas dos céus, se é que existem (cf. l. II, c. LXX), ou quaisquer outras substâncias intelectuais criadas e separadas, possam ter influência direta em nossas vontades, ou ser causa de nossas eleições.

Com efeito, as ações de todas as criaturas estão sujeitas à providência divina e, por isso, não podem realizar-se fora das suas leis. Ora, é lei da providência que cada coisa seja imediatamente movida por sua causa próxima. Por isso, uma causa criada superior, se for excluída da lei da providência, não pode mover coisa alguma, nem operar. Ora, o motivo da vontade é o bem conhecido pelo intelecto, que é o objeto dela, e ela é movida por ele como a vista, pela cor. Logo, nenhuma substância criada poderá mover a vontade senão mediante o bem conhecido pelo intelecto. Com efeito, isto acontece enquanto o intelecto apresenta à vontade algo como bom para a ação, e isto se chama *persuasão*. Logo, nenhuma substância criada pode atuar na vontade, ou ser causa de eleição nossa, senão à maneira de persuasão.

2. Além disso, a natureza de uma coisa é ser movida por um agente e ser sujeita a ele, e pela forma deste, ela pode ser reduzida de potência a ato, porque todo agente opera pela sua forma. Ora, a vontade é reduzida a ato pelo apetecível que lhe satisfaz o desejo. Ora, somente no bem divino fica satisfeito o desejo da vontade enquanto seu último fim, como se depreende do que acima foi dito (cc. XXXVII e L). Logo, somente Deus pode mover a vontade à maneira de agente.

3. Além disso, como a inclinação natural para o fim próximo, que é chamada de apetite natural, está para a coisa inanimada, assim está a vontade para a substância intelectual, vontade que é chamada de apetite intelectual. Ora, não se encontra apetite natural senão nas coisas que o receberam de quem instituiu a natureza. Logo, também a inclinação da vontade não vem senão de quem é causa da natureza intelectual. Mas isto é próprio só de Deus, como se depreende do que foi dito (l. II, c. LXXXVII). Logo, somente Deus pode inclinar a vontade para alguma coisa.

4. Além disso, é violento, segundo o Filósofo (III Ética 1, 1110a; Cmt 1, 387), *aquilo cujo princípio lhe é extrínseco, nada conferindo o sujeito passível*. Haveria, pois, um movimento violento se a vontade for um princípio extrínseco, isto é, movido por um princípio extrínseco e acontece quando *este move como agente e não, como fim*. Ora, o violento repugna ao voluntário. Logo, é impossível que a vontade seja movida por um princípio extrínseco que mova como agente, e é necessário que todo movimento dela lhe venha do interior. Ora, nenhuma substância criada se une intrinsecamente à

CAP. LXXXVIII. - QUOD SUBSTANTIAE SEPARATAE CREATAE NON POSSUNT ESSE CAUSA DIRECTE ELECTIONUM ET VOLUNTATUM NOSTRARUM, SED SOLUS DEUS.

LOCI CONGR. - I *Sent.* dist..8, a. 5; *Verit.* q. 22, a. 9; *Malo*, q. 3, aa. 3, 4; I, q. 106, a. 2; q. 111, a. 2; I-II, q. 9, a. 6; *Ioan.* XIII, lect. 1 (1742); *Comp.* cap. 129 (256-259).

2637. — NON est autem aestimandum quod animae caelorum, si quae sint (cf. *lib.* II, cap. 70), vel quaecumque aliae intellectuales substantiae separatae creatae, possint directe voluntatem nobis immittere, aut electionis nostrae causa esse.

2638. — Omnium enim creatorum actiones sub ordine divinae providentiae continentur: unde praeter leges ipsius agere non possunt. Est autem providentiae lex ut unumquodque immediate a proxima sibi causa moveatur. Causa igitur superior creata, tali ordine praetermisso, nec movere nec aliquid agere potest. Proximum autem motivum voluntatis est bonum intellectum, quod est suum obiectum, et movetur ab ipso sicut visus a colore. Nulla igitur substantia creata potest movere voluntatem nisi mediante bono intellecto. Hoc autem est inquantum manifestat ei aliquid esse bonum ad agendum: quod est *persuadere*. Nulla igitur substantia creata potest agere in voluntatem, vel esse causa electionis nostrae, nisi per modum persuadentis.

2639. — Item. Ab illo agente aliquid natum est moveri et pati per cuius formam reduci potest in actum: nam omne agens agit per formam suam. Voluntas autem reducitur in actum per appetibile, quod motum desiderii eius quietat. In solo autem bono divino quietatur desiderium voluntatis sicut in ultimo fine, ut ex supra (capp. 37, 50) dictis patet. Solus igitur Deus potest movere voluntatem per modum agentis.

2640. — Adhuc. Sicut in re inanimata se habet inclinatio naturalis ad proprium finem, quae et appetitus naturalis dicitur; ita se habet in substantia intellectuali voluntas, quae dicitur appetitus intellectualis. Inclinationes autem naturales dare non est nisi illius qui naturam instituit. Ergo et voluntatem inclinare in aliquid non est nisi eius qui est naturae intellectualis causa. Hoc autem solius Dei est, sicut ex superioribus (*lib.* II, cap. 87) patet. Ipse igitur solus voluntatem nostram ad aliquid inclinare potest.

2641. — Amplius. Violentum, ut dicitur in III *Ethic.*, est *cuius principium est extra, nil conferente vim passo*. Si igitur voluntas moveatur ab aliquo exteriori principio, erit violentus motus: — dico autem moveri a principio extrinseco quod moveat *per modum agentis*, et non *per modum finis*. Violentum autem voluntario repugnat. Impossibile est ergo quod voluntas moveatur a principio extrinseco quasi ab agente, sed oportet quod omnis motus voluntatis ab interiori procedat. Nulla autem substantia creata coniungitur animae intellectuali quantum ad sua interiora nisi solus Deus, qui

solus est causa esse ipsius, et sustinens eam in esse. A solo igitur Deo potest motus voluntarius causari.

2642. — Adhuc. Violentum opponitur naturali et voluntario motui: quia utrumque oportet quod sit a principio intrinseco. Agens autem exterius sic solum naturaliter movet, inquantum causat in mobili intrinsecum principium motus: sicut generans, quod dat formam gravitatis corpori gravi generato, movet ipsum naturaliter deorsum. Nihil autem aliud extrinsecum movere potest absque violentia corpus naturale: nisi forte per accidens, sicut removens prohibens; quod magis utitur motu naturali vel actione quam causet ipsum. Illud igitur solum agens potest causare motum voluntatis absque violentia, quod causat principium intrinsecum huius motus, quod est potentia ipsa voluntatis. Hoc autem est Deus, qui animam solus creat, ut in Secundo ostensum est (cap. 87). Solus igitur Deus potest movere voluntatem, per modum agentis, absque violentia.

2643. — Hinc est quod dicitur *Prov.* 21, 1: *Cor regis in manu Domini*, et *quocumque voluerit inclinabit illud.* Et *Philip.* 2, 13: *Deus est qui operatur in* nobis *velle et perficere, pro bona voluntate.*

alma intelectual, porque isto é próprio só de Deus, que é causa do ser dela, e a sustenta também no ser. Logo, o movimento voluntário só pode ser causado por Deus.

5. Além disso, o movimento natural opõe-se ao movimento voluntário, porque um e outro devem proceder de um princípio intrínseco. Ora, o agente extrínseco só move naturalmente enquanto causa no movido um princípio intrínseco de movimento. Assim, por exemplo, o que gera, e que também dá ao gerado a forma de corpo pesado, move-se naturalmente para baixo. Ora, nenhuma coisa extrínseca pode movimentar o corpo natural sem violência, a não ser acidentalmente, ao afastar um impedimento, o que, no entanto, é antes usar de movimento natural ou de ação do que causar o movimento. Por isso, somente pode causar o movimento da vontade, sem violência, um agente que cause o princípio intrínseco deste movimento que é a potência da vontade. Ora, este agente é Deus, pois só Deus cria a alma, como foi acima demonstrado (l. II, c. LXXXVII). Logo, só Deus pode mover nossa vontade como agente e sem violência.

6. Donde se ler nas Escrituras: *O coração está nas mãos do Senhor, que o inclinará para onde quiser* (Pr 21,1); *É Deus que opera em nós o querer e o agir, segundo o seu beneplácito* (Fl 2,13).

CAP. LXXXIX. - QUOD MOTUS VOLUNTATIS CAUSATUR A DEO, ET NON SOLUM POTENTIA VOLUNTATIS.

LOCI CONGR. - II *Sent.* dist. 25, q. 1, a. 2 ad 3; *Nom.* IV, lect. 6 (367); 16 (502-503); *Verit.* q. 22, a. 8; q. 24, a. 1 ad 4-5; *Rom.* IX, lect. 3 (773, 777, 778); *Philip.* II, lect. 3 (77); *Hebr.* XIII, lect. 3 (769-770); I, q. 105, a. 4; I-II, q. 9, a. 6; *Comp.* cap. 129 (259).

2644. — QUIDAM vero, non intelligentes qualiter motum voluntatis Deus in nobis causare possit absque praeiudicio libertatis voluntatis, coacti sunt has auctoritates (2643) male exponere: ut scilicet dicerent quod *Deus causat in nobis velle et perficere*, inquantum causat nobis virtutem volendi, non autem sic quod faciat nos velle hoc vel illud; sicut ORIGENES exponit in III *Periarchon*, liberum arbitrium defendens contra auctoritates praedictas.

2645. — Et ex hoc processisse videtur opinio QUORUNDAM qui dicebant quod providentia non est de his quae subsunt libero arbitrio, scilicet de electionibus, sed providentia refertur ad exteriores eventus. Non enim qui eligit aliquid consequi vel perficere, puta aedificare vel ditari, semper poterit ad hoc pervenire: et sic eventus actionum nostrarum non subiacent libero arbitrio, sed providentia disponuntur.

2646. — Quibus quidem auctoritatibus SACRAE SCRIPTURAE resistitur evidenter. Dicitur enim ISAIAE 26, 12: *Omnia opera nostra operatus es* in *nobis, Domine.* Unde non solum virtutem volendi a Deo habemus, sed etiam operationem.

CAPÍTULO LXXXIX
O MOVIMENTO DA VONTADE É CAUSADO POR DEUS, E NÃO SOMENTE PELA POTÊNCIA DA VONTADE

1. Alguns, no entanto, não compreendendo como Deus pode causar em nós o movimento da vontade sem prejudicar-lhe a liberdade, foram levados a expor de modo falso os textos da Escritura supracitados (cf. c. prec.). Com efeito, diziam que *Deus causa em nós o querer e o agir*, enquanto em nós causa a potência, mas não que faça querermos uma ou outra coisa, como afirma Orígenes (III Sobre os Princípios 1; PG 11, 292C-293AB), ao defender o livre-arbítrio contra aqueles autores.

2. Desta opinião parece originar-se a de alguns que afirmaram que a providência divina não atinge aquilo que está dependendo do nosso livre-arbítrio, a saber, as nossas eleições, mas que ela atinge somente os acontecimentos exteriores. Pois, quem escolheu conseguir uma coisa ou fazê-la, como, por exemplo, edificar ou tornar-se rico, não poderá sempre realizá-la. Por isso os eventos das nossas ações não se submetem ao livre-arbítrio, mas são dispostos pela providência divina.

3. No entanto, estas opiniões claramente se opõem aos testemunhos da Sagrada Escritura, onde se lê: *Senhor, realizastes em nós todas as nossas ações* (Is 26, 12). Logo, não recebemos de Deus somente a potência de querer, mas também a operação.

4. Além disso, o que Salomão diz: *Para onde quiser, o inclinará* (Pr 21, 1), mostra que a causalidade divina se estende não só para a potência da vontade, como também para o seu próprio ato.

5. Além disso, Deus não somente dá às coisas as virtudes, mas ainda nenhuma coisa pode agir por sua própria virtude se não agir pela virtude de Deus, como acima foi demonstrado (cc. LXVII e LXX). Logo, o homem não pode valer-se da potência da vontade que lhe foi dada senão enquanto age em virtude de Deus. Ora, aquilo em virtude do qual o agente opera, é causa não só da potência, mas também do ato. É o que vemos no artífice, por cuja virtude obra o instrumento, o qual não recebe a própria forma do artífice, mas somente a aplicação na operação. Logo, em nós, Deus não é somente causa da vontade, como também do querer.

6. Além disso, encontra-se uma ordem mais perfeita nas coisas espirituais do que nas corpóreas. Ora, nas coisas corpóreas todo movimento é causado pelo primeiro movimento. Por isso, é necessário que também nas coisas espirituais todo movimento da vontade seja causado pela primeira vontade, que é a vontade de Deus.

7. Além disso, acima foi demonstrado que Deus é causa de toda ação e que opera em todo agente. Logo, é causa dos movimentos da vontade.

8. Além disso, quanto a esta questão, argumenta Aristóteles (VIII Ética Eudêmica, 1246a), da seguinte maneira: deve necessariamente haver causa daquilo que alguém conheça e pondere, escolha ou queira, porque é necessário que toda novidade tenha causa. Porém, se a causa está em uma outra ponderação ou em uma vontade anterior, é necessário chegar-se a um primeiro, pois, nestas causas, não se pode proceder indefinidamente. Ora, este primeiro deve ser *algo* que seja o melhor na ordem racional. Mas nenhuma coisa, na ordem *racional* ou *intelectiva*, é melhor do que Deus (VII Ética Eudêmica 14, 1248a) Logo, Deus é o primeiro princípio das nossas ponderações e volições.

2647. — Praeterea. Hoc ipsum quod SALOMON dicit, *Quocumque voluerit, vertet illud* (2643) ostendit non solum divinam causalitatem ad potentiam voluntatis extendi, sed etiam ad actum ipsius.

2648. — Item. Deus non solum dat rebus virtutes, sed etiam nulla res potest propria virtute agere nisi agat in virtute ipsius, ut supra (capp. 67, 70) ostensum est. Ergo homo non potest virtute voluntatis sibi data uti nisi inquantum agit in virtute Dei. Illud autem in cuius virtute agens agit, est causa non solum virtutis, sed etiam actus. Quod in artifice apparet, in cuius virtute agit instrumentum, etiam quod ab hoc artifice propriam formam non accepit, sed solum ab ipso applicatur ad actum. Deus igitur est causa nobis non solum voluntatis, sed etiam volendi.

2649. — Amplius. Perfectius invenitur ordo in spiritualibus quam in corporalibus. In corporalibus autem omnis motus causatur a primo motu. Oportet igitur quod et in spiritualibus omnis motus voluntatis a prima voluntate causetur, quae est voluntas Dei.

2650. — Adhuc. Superius (l. c.) est ostensum quod Deus est causa omnis actionis, et operatur in omni agente. Est igitur causa motuum voluntatis.

2651. — Item. Argumentatur ad hoc ARISTOTELES, in VIII *Eudemicae Ethicae*, per hunc modum. Huius quod aliquis intelligat et consilietur et eligat et velit, oportet aliquid esse causam: quia omne novum oportet quod habeat aliquam causam. Si autem est causa eius aliud consilium et alia voluntas praecedens, cum non sit procedere in his in infinitum, oportet devenire ad aliquid primum. Huiusmodi autem primum oportet esse *aliquid* quod est *melius* ratione. Nihil autem est *melius intellectu* et ratione *nisi Deus*. Est igitur Deus primum principium nostrorum consiliorum et voluntatum.

CAPÍTULO XC
AS ELEIÇÕES E OS DESEJOS HUMANOS ESTÃO SUBMETIDOS À PROVIDÊNCIA DIVINA

1. Donde se depreende estarem os desejos humanos e as eleições submetidos à providência divina.

Com efeito, tudo quanto Deus faz, o faz segundo a ordenação da sua providência. Ora, como Deus é causa das nossas eleições e desejos, aquelas e estes estão submetidos à providência divina.

2. Além disso, como acima foi demonstrado (c. LXXVIII), todas as coisas corpóreas são dirigidas pelas espirituais. Ora, as coisas espirituais operam nas corpóreas pela vontade. Se, pois, as eleições e os movimentos das vontades das substâncias intelectuais não pertencem

CAP. XC. - QUOD ELECTIONES ET VOLUNTATES HUMANAE SUBDUNTUR DIVINAE PROVIDENTIAE.

LOCI CONGR. - I *Sent.* dist. 39, q. 2, a. 2; *Verit.* q. 5, a. 5; *Malo*, q. 6; I, q. 22, a. 2; q. 103, a. 5; *Sortibus*, cap. 4 (662); *Comp.* cap. 129 (259); 131 (263).

2652. — Ex quo patet quod oportet etiam voluntates humanas et electiones divinae providentiae subditas esse.

2653. — Omnia enim quae Deus agit, ex ordine providentiae suae agit. Cum igitur ipse sit causa electionis et voluntatis nostrae, electiones et voluntates nostrae divinae providentiae subduntur.

2654. — Amplius. Omnia corporalia per spiritualia administrantur, sicut superius (cap. 78) est ostensum. Spiritualia autem agunt in corporalia per voluntatem. Si igitur electiones et motus voluntatum intellectualium substantiarum ad Dei providentiam

non pertinent, sequitur quod etiam corporalia ipsius providentiae subtrahantur. Et sic totaliter nulla erit providentia.

2655. — Item. Quanto aliqua sunt nobiliora in universo, tanto oportet quod magis participent ordine, in quo bonum universi consistit. Unde ARISTOTELES, in II *Phys.*, arguit antiquos philosophos, qui ponebant casum et fortunam in constitutione caelestium corporum, non autem in inferioribus rebus. Substantiae autem intellectuales sunt nobiliores substantiis corporalibus. Si ergo substantiae corporales, quantum ad suas substantias et actiones, cadunt sub ordine providentiae, multo magis substantiae intellectuales.

2656. — Praeterea. Ea quae sunt propinquiora fini, magis cadunt sub ordine qui est ad finem: nam eis mediantibus etiam alia ordinantur in finem. Actiones autem substantiarum intellectualium propinquius ordinantur in Deum sicut in finem, quam actiones aliarum rerum, sicut supra (capp. 25, 78) ostensum est. Magis igitur cadunt actiones intellectualium substantiarum sub ordine providentiae, qua Deus omnia in seipsum ordinat, quam actiones aliarum rerum.

2657. — Adhuc. Gubernatio providentiae ex amore divino procedit, quo Deus res a se creatas amat: in hoc enim praecipue consistit amor, quod *amans amato bonum velit*. Quanto ergo Deus aliqua magis amat, magis sub eius providentia cadunt. Hoc autem et SACRA SCRIPTURA docet in *Psalmo*, dicens, *Custodit Dominus omnes diligentes se;* et etiam PHILOSOPHUS tradit, in X *Ethicorum*, dicens quod Deus maxime curat de his qui diligunt intellectum, tanquam de suis amicis. Ex quo etiam habetur quod maxime substantias intellectuales amet. Sub eius igitur providentia cadunt earum voluntates et electiones.

2658. — Amplius. Bona interiora hominis, quae ex voluntate et actione dependent, sunt magis propria homini quam illa quae extra ipsum sunt, ut adeptio divitiarum, vel si quid aliud est huiusmodi: unde per haec homo dicitur esse bonus, non autem per illa. Si igitur electiones humanae et voluntatis motus non cadunt sub divina providentia, sed solum exteriores proventus, verius erit quod res humanae sint extra providentiam, quam quod providentiae subsint. Quod quidem ex persona blasphemantium inducitur, IOB 22, 14, *Circa cardines caeli considerat, nec nostra considerat;* et EZECH. 9, 9, *Dereliquit Dominus terram, Dominus non videt;* et *Thren.* 3, 37, *Quis est iste qui dixit ut fieret, Domino non iubente?*

2659. — *a)* Videntur autem quaedam in SACRA DOCTRINA secundum praedictam sententiam sonare. Dicitur enim *Eccli.* 15, 14: *Deus ab initio constituit hominem, et reliquit illum in manu consilii sui.* Et infra: 17 Proposuit *tibi aquam et ignem: ad quod volueris, porrige manum tuam.* 18 *Ante hominem vita et mors, bonum et malum: quod*

à providência divina, segue-se que também as corpóreas estão fora da providência divina. E, assim, a providência divina será totalmente inútil.

3. Além disso, no universo, quanto mais superiores são as coisas, tanto mais deverão participar da ordem que constitui o bem do universo. Por isso, Aristóteles critica os antigos filósofos (II Física 4, 196a-b; Cmt 203ss), que punham o acaso e a sorte na constituição dos corpos celestes, e não nos corpos inferiores. Ora, as substâncias espirituais são mais nobres que as corpóreas. Se, pois, as substâncias corpóreas, quanto às suas substâncias e ações, estão submetidas à ordem da providência, muito mais estarão as substâncias intelectuais.

4. Além disso, as coisas mais próximas do fim estão mais submetidas à ordenação para o fim, pois pela mediação delas também as demais ordenam-se para o fim. Ora, as operações das substâncias intelectuais mais proximamente se ordenam para Deus como fim do que as operações das demais coisas, como acima foi demonstrado (cc. XXV e LXXVIII). Por isso, as operações das substâncias espirituais estão mais submetidas à ordenação da providência (segundo a qual Deus tudo ordena para si) do que as ações das demais coisas.

5. Além disso, a direção da providência procede do amor divino, pelo qual Deus ama as coisas que criou, pois o amor consiste principalmente em que *o amante quer o bem do amado* (II Retórica 4, 1380b). Logo, quanto mais Deus ama as coisas, tanto mais estão elas submetidas à sua providência. Isto nos ensina a Sagrada Escritura, quando diz: *Deus guarda todos os que o amam* (Sl 144, 20). Diz-nos também o Filósofo (X Ética 9; 1179a; Cmt 13, 2133s), que Deus cuida, como de amigos seus, sobretudo dos que amam a inteligência. Donde se depreende que Deus ama, em primeiro lugar, as substâncias intelectuais. Por isso, os desejos e eleições delas estão submetidos à providência divina.

6. Além disso, bens interiores do homem, que dependem da vontade e da operação, são-lhe mais próprios do que os que lhe são exteriores, como, por exemplo, a aquisição de riquezas e outros bens semelhantes. Por isso, o homem é chamado de bom por causa daqueles e não destes. Se pois as eleições humanas e os movimentos da vontade não se subordinam à providência divina, mas somente os acontecimentos exteriores, será mais verdadeiro que as coisas humanas estão fora da providência do que a ela subordinadas. Isto é considerado nas Escrituras como dito pelos blasfemadores. *(Deus) pensa além dos limites do céu e não cuida das nossas coisas* (Jó 22, 14); *O Senhor abandonou a terra, e não vê* (Ex 9, 9); *Quem poderá dizer que uma coisa se faça sem a ordem do Senhor* (Lm 3, 37)?

7. Não obstante, há na Sagrada Doutrina algumas sentenças que parecem concordar com a referida sentença, na qual se lê: *No princípio Deus criou o homem, deixando-o, após, agir livremente* (Eclo 15, 14); *Coloquei sob teu alcance a água e o fogo: estende a tua mão ao que quiseres. Diante do homem está a vida e a morte, o bem e o mal. O que escolher, ser-lhe-á dado* (Eclo 15, 17-18); *Considera que hoje coloquei na tua presença a vida e o*

bem, e, diante deles, a morte e o mal (Dt, 30, 15).

Mas, estas palavras foram postas para significar que o homem possui livre-arbítrio, não para dizer que as suas eleições estão fora do alcance da providência divina.

8. Coisas semelhantes escreveu Gregório de Nissa (4 Nemésio. A Criação do Homem 44; PG 40, 814AB): *A providência age sobre o que não está em nós; não, porém, sobre o que está em nós*. Seguindo-o, escreve João Damasceno. (II A Fé Ortodoxa 30; PG 94, 969B-972A): *Deus tem conhecimento prévio do que está em nós, mas não para predeterminar.* Essas sentenças devem ser expostas para se entender que o que há em nós não está sujeito à determinação da providência divina, *como se dela recebesse necessidade.*

placuerit ei, dabitur illi. Et *Deut.* 30, 15: *Considera quod hodie* proposuerit *in conspectu tuo vitam et bonum, et e contrario mortem et malum.*

b) Haec autem verba ad hoc inducuntur ut hominem esse liberi arbitrii ostendatur: non ut eius electiones a divina providentia subtrahantur.

2660. — Et similiter quod Gregorius Nyssenus dicit, in libro quem *de Homine* fecit, *Providentia est eorum quae non sunt in nobis, non autem eorum quae sunt in nobis;* et Damascenus eum sequens, dicit in secundo libro, quod *ea quae sunt in nobis Deus praenoscit, sed non praedeterminat*, exponenda sunt ut intelligantur ea quae sunt in nobis divinae providentiae determinationi non esse subiecta *quasi ab ea necessitatem accipientia.*

CAPÍTULO XCI
COMO AS COISAS HUMANAS SÃO REDUZIDAS A CAUSAS SUPERIORES

1. Do acima exposto se depreende como as coisas humanas são reduzidas a causas superiores e não se realizam fortuitamente.

Com efeito, as eleições e os movimentos da vontade são dispostos imediatamente por Deus (c. LXXXV ss). Já o conhecimento humano intelectual é ordenado por Deus por meio do anjos (c. LXXIX). No entanto, as coisas referentes aos corpos, sejam interiores, sejam exteriores, destinadas ao uso do homem, são dirigidas por Deus por meio dos anjos e dos corpos celestes (cc. LXXVIII e LXXXII).

2. A razão geral disto é uma só: convém que o que é multiforme, mutável e que pode falhar, seja reduzido, como a seu princípio, a algo imutável, uniforme e incapaz de falhar. Ora, tudo que se encontra em nós é múltiplo, variável e defectível.

3. É evidente que as nossas decisões são múltiplas, pois vemos em coisas diversas haver eleições diversas, de sujeitos diversos. São, outrossim, mutáveis, quer pela insegurança do ânimo que não está firmado no fim último, quer pela mutação das coisas que nos circundam. Que sejam elas defectíveis, atestam os pecados dos homens.

Mas a vontade divina é uniforme (pois ao querer uma coisa quer todas as outras), imutável e indefectível, como acima foi demonstrado (l. I, cc. XIII e LXV). Logo, é necessário que todos os movimentos das vontades e das eleições sejam reduzidos à vontade divina, não, porém, a outra coisa, porque só Deus é causa das nossas vontades e eleições.

CAP. XCI. - Quomodo res humanae ad superiores causas reducantur.

Loci congr. - *a*) Deus: II *Sent.* dist. 11, q. 1, a. 1 ad 1; *Nom.* IV, lect. 3 (312); V, lect. 3 (667-668); XI, lect. 4 (931-934); *Malo*, q. 6 ad 21; *Resp. art. CVIII*, q. 38 (864); I, q. 79, a. 4; q. 106, a. 2; q. 111, a. 2; I-II, q. 9, a. 6;
b) Angeli: II *Sent.* dist. 11, q. 1 a. 1; *Nom.* XIII, lect. 4 (1000); *Ephes.* III, lect. 4 (168); I, q. 45, a. 5 ad 1; q. 106, a. 2; q. 111, aa. 1, 2; q. 113, a. 1; I-II, q. 3, a. 7 ad 2;
c) Corpora caelestia: II *Sent.* dist. 25, a. 2 arg. 5 ad 5; *Verit.* q. 5, a. 10: Unde oportet; *Malo*, q. 6 ad 21; I-II, q. 9, a. 5.

2661. — Ex his ergo quae supra ostensa sunt, colligere possumus quomodo humana ad superiores causas reducuntur, et non aguntur fortuito.

2662. — Nam electiones et voluntatum motus immediate a Deo disponuntur (capp. 85 sqq.). Cognitio vero humana ad intellectum pertinens a Deo mediantibus angelis ordinatur (cap. 79). Ea vero quae ad corporalia pertinent, sive sint interiora sive exteriora, in usum hominis venientia, a Deo mediantibus angelis et caelestibus corporibus dispensantur (capp. 78, 82).

2663. — Huius autem ratio generaliter una est. Nam oportet omne multiforme, et mutabile, et deficere potens, reduci sicut in principium in aliquod uniforme, et immobile, et deficere non valens. Omnia autem quae in nobis sunt, inveniuntur esse multiplicia, variabilia, et defectibilia.

2664. — *a*) Patet enim quod electiones nostrae multiplicitatem habent: cum in diversis et a diversis diversa eligantur. Mutabiles etiam sunt: tum propter animi levitatem, qui non est firmatus in ultimo fine; tum etiam propter mutationem rerum quae nos extra circumstant. Quod autem defectibiles sint, hominum peccata testantur.

b) Divina autem voluntas uniformis est, quia unum volendo, omnia alia vult; et immutabilis et indeficiens; ut in Primo ostensum est (capp. 13, 75). Oportet ergo omnium voluntatum et electionum motus in divinam voluntatem reduci. Non autem in aliquam aliam causam: quia solus Deus nostrarum voluntatum et electionum causa est.

2665. — *a*) Similiter autem intelligentia nostra multiplicationem habet: quia ex multis sensibilibus veritatem intelligibilem quasi congregamus. Est etiam mutabilis: quia ex uno in aliud discurrendo procedit, ex notis ad ignota proveniens. Est etiam defectibilis, propter permixtionem phantasiae et sensus: ut errores hominum ostendunt.

b) Angelorum autem cognitiones sunt uniformes: quia ab ipso uno veritatis fonte, scilicet Deo, accipiunt veritatis cognitionem (cap. 80). Est etiam immobilis: quia non discurrendo ab effectibus in causas, aut e converso, sed simplici intuitu puram veritatem de rebus intuentur (*lib.* II, capp. 96 sqq.). Est etiam indefectibilis: cum ipsas rerum naturas seu quidditates intueantur per seipsas, circa quas non potest intellectus errare, sicut nec sensus circa propria sensibilia. Nos autem quidditates rerum ex accidentibus et effectibus coniectamus. Oportet ergo quod nostra intellectualis cognitio reguletur per angelorum cognitionem.

2666. — *a*) Rursus, de corporibus humanis, et exterioribus quibus homines utuntur, manifestum est quod est in eis multiplicitas commixtionis et contrarietatis; et non semper eodem modo moventur, quia motus eorum non possunt esse continui; et quod defectibilia sunt per alterationem et corruptionem.

b) Corpora autem caelestia sunt uniformia, utpote simplicia et absque omni contrarietate existentia. Motus etiam eorum sunt uniformes, continui, et semper eodem modo se habentes. Nec in eis potest esse corruptio aut alteratio. Unde necessarium est quod corpora nostra, et alia quae in usum nostrum veniunt, per motus caelestium corporum regulentur.

4. A nossa intelecção também apresenta multiplicidade, porque como que congregamos numa verdade inteligível muitos objetos sensíveis. Ela é também mutável, porque há nela discurso de uma idéia para outra, chegando ao desconhecido pelas coisas conhecidas. É, outrossim, defectível, por causa da sua mistura com a fantasia e com os sentidos, como demonstram os erros humanos.

Mas o conhecimento dos anjos é uniforme, porque eles recebem o conhecimento da verdade, da única fonte da verdade, que é Deus (c. LXXX). É também imóvel, porque eles não conhecem discorrendo dos efeitos para as causas ou vice-versa, mas por uma simples intuição aprendem a verdade das coisas (l. II, cc. XLVI ss). É, outrossim, indefectível, porque eles têm intuição das próprias naturezas das coisas nelas mesmas, ou seja, das qüididades das coisas, a respeito das quais o intelecto não pode errar, como nem os sentidos, quanto aos sensíveis próprios.

Nós, porém, conjecturamos as qüididades das coisas mediante os acidentes e os efeitos. Logo, é necessário que o nosso conhecimento intelectivo seja dirigido pelo conhecimento angélico.

5. Além disso, é evidente que, quanto aos corpos humanos e às coisas exteriores utilizadas pelos homens, há multiplicidade de mescla e de contrariedade, porque não se movem sempre do mesmo modo, visto não poderem os seus movimentos ser contínuos, e há defectibilidade devido à alteração e à corrupção.

Mas os corpos celestes são uniformes, porque são simples e existem isentos de qualquer contrariedade. Ademais, são uniformes, contínuos e se comportam sempre igualmente, nem pode neles haver alteração ou corrupção. Donde ser necessário que os nossos corpos, e tudo o que se destina ao nosso uso, seja regulado pelos corpos celestes.

CAP. XCII. - Quomodo dicitur aliquis bene fortunatus, et quomodo adiuvetur homo ex superioribus causis.

Loci congr. - *Malo*, q. 3, a. 3 arg. 11 ad 11; q. 6: Relinquitur; *Rom.* IX, lect. 3 (773); I, q. 82, a. 4 ad 3; I-II, q. 9, a. 4; q. 68, a. 1; q. 80, a. 1 arg. 3 ad 3; q. 109, a. 2 ad 1; *Quodlib.* I, q. 4, a. 2: Et quod hoc; *Retr.* cap. 9 (799); *Sortibus*, cap. 4 (663); X *Ethic.* lect. 14 (2145); *supra:* 2651.

2667. — Ex his autem apparere potest quomodo aliquis possit dici *bene fortunatus.*

2668. — *a*) Dicitur enim alicui homini bene secundum fortunam contingere, quando *aliquod bonum accidit sibi praeter intentionem* [2]: sicut cum aliquis, fodiens in agro, invenit thesaurum, quem non quaerebat. Contingit autem aliquem operantem *praeter intentionem operari* propriam, non tamen praeter intentionem alicuius superioris, cui ipse subest: sicut, si dominus aliquis praecipiat alicui servo quod vadat ad aliquem locum quo ipse alium servum iam miserat, illo ignorante, inventio conservi est praeter

CAPÍTULO XCII
DE QUE MODO UM HOMEM É CHAMADO AFORTUNADO E COMO É AJUDADO POR CAUSAS SUPERIORES

1. Do exposto acima se pode depreender como uma pessoa seja tida como de boa sorte.

Com efeito, diz-se que uma pessoa tem boa sorte quando *algum bem lhe acontece sem que o tenha pretendido*, como, por exemplo, ao cavar um terreno alguém encontra um tesouro que não procurava. Ora, acontece que alguém ao agir faça alguma coisa fora do seu intento, mas isto não está fora do que pretendeu alguém que lhe é superior e a quem ele está sujeito. Por exemplo, se algum senhor ordena a um servo que vá a algum lugar para o qual já enviara outro servo, sem que aquele o saiba, e se encontram no caminho, tal encontro está fora da

intenção do segundo servo, mas não do senhor. Por isso, o encontro é casual quanto ao primeiro servo, não quanto ao senhor, por quem o encontro fora ordenado.

intentionem servi missi, non autem praeter intentionem domini mittentis; et ideo, licet per comparationem ad hunc servum sit fortuitum et casuale, non autem per comparationem ad dominum, sed est aliquid ordinatum.

Por conseguinte, estando o homem subordinado aos corpos celestes, segundo o corpo, e aos anjos, segundo o intelecto, como também a Deus, segundo a vontade, pode acontecer alguma coisa fora do que o homem tenha premeditado. Isto, no entanto, é segundo a ordenação dos corpos celestes, dos anjos ou de Deus. Mas embora Deus opere diretamente na vontade humana e os anjos nela influam por persuasão, os corpos celestes o fazem por disposição, enquanto os seus influxos corpóreos dispõem os corpos para outras eleições.

b) Cum igitur homo sit ordinatus secundum corpus sub corporibus caelestibus; secundum intellectum vero sub angelis; secundum voluntatem autem sub Deo: potest contingere aliquid praeter intentionem hominis quod tamen est secundum ordinem caelestium corporum, vel dispositionem angelorum, vel etiam Dei. Quamvis autem Deus solus directe ad electionem hominis operetur, tamen actio angeli operatur aliquid ad electionem hominis per modum persuasionis: actio vero corporis caelestis per modum disponentis, inquantum corporales impressiones caelestium corporum in corpora nostra disponunt ad aliquas electiones.

Quando, pois, uma pessoa é inclinada para certas eleições que lhe são úteis segundo a maneira referida, ignorando, porém, a sua utilidade, e quando, no caso, o intelecto é iluminado pelas luzes das substâncias intelectuais para realizá-las, e a vontade é inclinada pela operação divina para escolher o que lhe será útil, mas o ignora, então tal pessoa é dita *de boa sorte*. Ao contrário, é dita *de má sorte* quando, devido a causas superiores, a sua eleição se dirige para coisas opostas, como alguém a quem se refere Jeremias: *Escreve que este homem será estéril e que não propagará a espécie enquanto viver* (Jr 22, 30).

c) Quando igitur aliquis ex impressione superiorum causarum, secundum praedictum modum, inclinatur ad aliquas electiones sibi utiles, quarum tamen utilitatem propria ratione *non cognoscit;* et cum hoc, ex lumine intellectualium substantiarum, illuminatur intellectus eius ad eadem agenda; et ex divina operatione inclinatur voluntas eius ad aliquid eligendum sibi utile cuius rationem ignorat: dicitur esse *bene fortunatus;* et e contrario *male fortunatus*, quando ex superioribus causis ad contraria eius electio inclinatur; sicut de quodam dicitur IEREM. 22, 30: *Scribe virum istum sterilem, qui in diebus suis non prosperabitur.*

2. Aqui, porém, é necessário observar uma diferença. Com efeito, os influxos dos corpos celestes causam em nossos corpos disposições naturais e, devido a estas, uma pessoa é dita não somente de *boa sorte*, como também, de *boa ou má natureza*. É assim que referindo-se a isso diz o Filósofo: *Ter boa sorte é ter boa natureza* (II Magna Moral 8, 1207a,). Ora, não se pode compreender que proceda de natureza diversa do intelecto que um escolha o que é útil, e outro, o que lhe é nocivo, sem terem premeditado, porque a natureza do intelecto e da vontade é igual em todos os homens. No entanto, da diversidade de formas resultará a diversidade específica, e da diversidade material, a diversidade numérica. Logo, quando o intelecto humano é iluminado para o seu ato ou a vontade é exercitada por Deus, não se diz que o homem tem boa natureza, mas que é guardado ou governado.

2669. — *a*) Sed in hoc est attendenda differentia. Nam impressiones corporum caelestium in corpora nostra causant in nobis naturales corporum dispositiones. Et ideo ex dispositione relicta ex corpore caelesti in corpore nostro dicitur aliquis non solum bene fortunatus aut male, sed etiam *bene naturatus* vel male: secundum quem modum PHILOSOPHUS dicit, in *Magnis Moralibus*, quod *bene fortunatum* est esse *bene naturatum*

b) Non enim potest intelligi quod hoc ex natura intellectus diversa procedat, quod unus utilia sibi eligit et alius nociva praeter rationem propriam, cum natura intellectus et voluntatis in omnibus hominibus sit una: diversitas enim formalis induceret diversitatem secundum speciem; diversitas autem materialis inducit diversitatem secundum numerum. Unde secundum quod intellectus hominis illustratur ad aliquid agendum, vel voluntas a Deo instigatur, non dicitur homo *bene natus* sed magis *custoditus* vel *gubernatus.*

Outra diferença deve ainda ser considerada quanto a este assunto. Com efeito, a operação do anjo e do corpo celeste é só como dispositiva para a eleição, mas a ação de Deus é perfectiva. Ora, como a disposição de uma qualidade corpórea, ou a persuação intelectiva, não implica necessidade de eleição, o homem nem sempre quer aquilo que o anjo da guarda quer, nem aquilo a que o corpo celeste impulsiona. Mas sempre o homem eleje aquilo que Deus opera na sua vontade. Por isso, às vezes falha a guarda dos anjos, segundo se lê nas Escrituras: *Guardamos Babilônia e ela não ficou guardada* (Jr 51, 9).

2670. — Rursus, attendenda est circa hoc alia differentia. Nam operatio angeli, et corporis caelestis, est solum sicut disponens ad electionem: operatio autem Dei est sicut perficiens. Cum autem dispositio quae est ex corporis qualitate, vel intellectus persuasione, necessitatem ad eligendum non inducat, non semper homo eligit illud quod angelus custodiens intendit, neque illud ad quod corpus caeleste inclinat. Semper tamen hoc homo eligit secundum quod Deus operatur in eius voluntate. Unde custodia angelorum interdum cassatur, secundum illud IEREM. 51, 9:

Curavimus Babylonem, et *non est curata;* et multo magis inclinatio caelestium corporum; divina vero providentia semper est firma.

2671. — Est etiam et alia differentia consideranda.

a) Nam cum corpus caeleste non disponat ad electionem nisi inquantum imprimit in corpora nostra, ex quibus homo incitatur ad eligendum per modum quo passiones inducunt ad electionem; omnis dispositio ad electionem quae est ex corporibus caelestibus, est per modum alicuius passionis; sicut cum quis inducitur ad aliquid eligendum per odium vel amorem, vel iram, vel aliquid huiusmodi.

b) Ab angelo vero disponitur aliquis ad eligendum per modum intelligibilis considerationis, absque passione. Quod quidem contingit dupliciter.

Quandoque enim illuminatur intellectus hominis ab angelo ad cognoscendum solum quod aliquid est bonum fieri, non autem instruitur de ratione propter quam est bonum, quae sumitur ex fine. Et ideo quandoque homo aestimat quod aliquid sit bonum fieri, *si tamen quaereretur quare, responderet se nescire*. Unde, quando perveniet in finem utilem quem non praeconsideravit, erit sibi fortuitum.

Quandoque vero per illuminationem angeli instruitur et quod hoc sit bonum, et de ratione quare est bonum, quae pendet ex fine. Et sic, quando perveniet ad finem quem praeconsideravit, non erit fortuitum.

c) Sciendum est etiam quod vis activa spiritualis naturae, sicut est altior quam corporalis, ita etiam est universalior. Unde non ad omnia ad quae se extendit humana electio, se extendit dispositio caelestis corporis.

2672. — Rursumque, virtus humanae animae, vel etiam angeli, est particularis in comparatione ad virtutem divinam, quae quidem est universalis respectu omnium entium. Sic igitur aliquod bonum accidere potest homini et praeter propriam intentionem; et praeter inclinationem caelestium corporum; et praeter angelorum illuminationem; non autem praeter divinam providentiam, quae est gubernativa sicut et factiva entis inquantum est ens, unde oportet quod omnia sub se contineat. Sic ergo aliquid fortuitum bonum vel malum potest contingere homini et per comparationem ad ipsum; et per comparationem ad caelestia corpora; et per comparationem ad angelos; non autem per comparationem ad Deum. Nam per comparationem ad ipsum, non solum in rebus humanis, sed nec in aliqua re potest esse aliquid casuale et improvisum.

2673. — *a*) Quia vero fortuita sunt quae sunt praeter intentionem; bona autem moralia praeter intentionem esse non possunt, cum in electione consistant: respectu eorum non potest dici aliquis *bene* vel *male fortunatus;* licet respectu eorum possit aliquis dici *bene* vel male *natus*, quando ex naturali dispositione corporis est aptus ad electiones virtutum vel vitiorum.

b) Respectu autem exteriorum bonorum, quae praeter intentionem homini evenire possunt, potest dici homo et *bene natus*, et *bene*

Falha ainda mais o influxo dos corpos celestes, mas a providência divina permanece sempre firme.

Deve-se ainda considerar uma outra diferença. Com efeito, o corpo celeste não nos dispõe para a eleição senão enquanto tem influxo em nossos corpos, pelo qual o homem é disposto para a eleição, como também as paixões induzem a ela. Toda disposição para eleição causada pelos corpos celestes é à maneira de paixão, como, por exemplo, quando alguém é levado a escolher algo por ódio ou amor, ou por ira ou por coisas semelhantes.

Alguém, no entanto, é disposto para a eleição pelo anjo à maneira de consideração inteligível, sem paixão. Isto acontece de dois modos:

Às vezes o intelecto humano é iluminado pelo anjo para conhecer somente que é bom fazer alguma coisa, sem ser instruído pela razão, pela qual é bom, o que depende do fim. Por isso, às vezes o homem pensa que é bom fazer alguma coisa, mas se lhe for perguntado o porquê, responderá que não sabe. Donde, quando atinge o fim útil que não considera, este ser-lhe-á fortuito.

Outras vezes, porém, o intelecto é instruído por iluminação angélica sobre o que é bom fazer e sobre a razão por que é bom, que depende do fim. Assim, ao atingir o fim que considera, este não será fortuito.

Deve-se também saber que a potência ativa da natureza espiritual, assim como é mais elevada que a corpórea, é também mais universal. Por isso, a disposição causada por um corpo celeste não se estende a tudo a que se estende a eleição humana.

Por outro lado, o poder da alma humana, como o do anjo, é particular em comparação com o poder divino (que é universal) relativamente a todos os entes. Assim, algum bem pode acontecer ao homem sem que o tenha pretendido, sem inclinação causada por corpo celeste, ou sem a iluminação angélica, mas não fora da providência divina. Esta é governadora e também criadora do ente enquanto ente e, por isso, é necessário que tudo seja abrangido por ela. Assim sendo, algum bem ou algum mal fortuitos podem acontecer ao homem em relação ao próprio homem, aos corpos celestes e aos anjos, não, porém, em relação a Deus. Em relação a Deus, com efeito, não pode acontecer algo ao homem por acaso ou sem previsão, nas coisas humanas ou em quaisquer outras. Mas, as coisas fortuitas acontecem fora da intenção; no entanto os bens morais não podem estar fora dela, porque consistem na eleição. Assim, em relação a eles, não pode alguém ser dito *de boa ou de má sorte*, embora possa ser dito de *boa* ou *má natureza*, quando por disposição natural está apto para escolher virtudes ou vícios.

Em relação aos bens exteriores, que possam acontecer fora da intenção do homem, pode alguém ser dito de *boa* ou *má sorte*, e *governado por Deus*, e *guardado pelos anjos*.

3. O homem consegue ainda um outro auxílio das causas superiores quanto ao êxito das suas ações. Pois, devendo ele eleger alguma coisa e continuar fazendo o que elegeu, algumas vezes é ajudado, ou mesmo impedido, em ambos os casos, pelas causas superiores. Quanto à eleição, como foi dito, ele é disposto para eleger pelos corpos celestes, ou como iluminado pelos anjos, ou é também inclinado pela operação divina. No tocante à execução, enquanto ele consegue de uma causa superior a força e a eficácia para realizar o que escolhe. Esta eficácia pode provir não só de Deus e dos anjos, mas também dos corpos celestes, mesmo fora daqueles que conseguem para as qualidades ativas e passivas dos elementos, os quais indubitavelmente estão também sujeitos aos corpos celestes, como, por exemplo, o ímã que atrai o ferro pela virtude recebida dos corpos celestes, bem como certas pedras e ervas que têm virtudes ocultas recebidas deles. Por isso, nada impede que um homem realize pelo impulso dos corpos celestes efeitos em alguns corpos que outros não realizam como, por exemplo, um médico, ao curar; um agricultor, ao plantar; um militar, ao guerrear.

4. Mas Deus concede esta eficácia aos homens de modo muito mais perfeito para eles realizarem de modo perfeito as suas ações. Por isso, tratando-se do primeiro auxílio, que é para a eleição, diz-se que Deus dirige o homem; tratando-se do segundo auxílio, diz-se que conforta o homem. Ambos os auxílios são lembrados no Salmo, quando se diz: *Senhor, minha iluminação e minha salvação, a quem temerei?* (Sl, 26, 1); e só o primeiro, quando se diz: *Senhor, protetor da minha vida, quem me fará tremer* (ib.).

5. Mas entre os dois auxílios há dupla diferença.

A primeira consiste em que o homem é auxiliado pelo primeiro auxílio tanto para aquilo que está submetido ao poder do homem, quanto para as demais coisas. Mas o segundo auxílio se estende somente para aquilo que o homem pode. Assim, se um homem, cavando um sepulcro, encontra um tesouro, isto não resulta de potência alguma dele. Por isso, relativamente a este acontecimento, pode o homem ser auxiliado para animar-se a procurar onde se encontra o tesouro, mas não lhe dará potência alguma para encontrá-lo. Mas o médico pode ser auxiliado para curar um doente, ou o soldado, para vencer na luta, de modo a escolherem o que convém aos fins que buscam, e o consigam eficazmente por uma virtude recebida de causa superior.

A segunda diferença consiste em que o segundo auxílio é dado para atingir eficazmente o que se pretende. Por isso, como as coisas fortuitas estão fora da intenção, não se pode dizer, propriamente, por este auxí-

fortunatus, et *a Deo gubernatus*, et *ab angelis custoditus*.

2674. — *a*) Consequitur autem homo ex superioribus causis et aliud auxilium, quantum ad exitus suarum actionum. Cum enim homo et eligere habeat, et prosequi quae eligit, in utroque a causis superioribus adiuvatur interdum, vel etiam impeditur.

b) Secundum electionem quidem, ut dictum est, inquantum homo vel disponitur ad aliquid eligendum per caelestia corpora; vel quasi illustratur per angelorum custodiam; vel etiam inclinatur per operationem divinam.

c) Secundum executionem vero, inquantum homo consequitur ex aliqua superiori causa robur et efficaciam ad implendum quod elegit. Quae quidem non solum a Deo et ab angelis esse potest, sed etiam a corporibus caelestibus, inquantum talis efficacia in corpore sita est. Manifestum est enim quod etiam inanimata corpora quasdam vires et efficacias a caelestibus corporibus consequuntur, etiam praeter eas quae ad qualitates activas et passivas elementorum consequuntur, quas etiam non est dubium caelestibus corporibus esse subiectas: sicut quod magnes attrahat ferrum, habet ex virtute caelestis corporis, et lapides quidam et herbae alias occultas virtutes. Unde nihil prohibet quod etiam aliquis homo habeat ex impressione caelestis corporis aliquam efficaciam in aliquibus corporalibus faciendis, quas alius non habet: puta medicus in sanando, et agricola in plantando, et miles in pugnando.

2675. — Hanc autem efficaciam multo perfectius Deus hominibus largitur ad sua opera efficaciter exequenda.

a) Quantum ergo ad primum auxilium, quod est in eligendo, dicitur Deus hominem *dirigere*.

b) Quantum vero ad secundum auxilium, dicitur hominem *confortare* [7].

c) Et haec duo auxilia tanguntur simul in *Psalmis*, ubi dicitur, *Dominus illuminatio mea, et salus mea, quem timebo?* quantum ad primum; *Dominus protector vitae meae, a quo trepidabo?* quantum ad secundum.

2676. — Sed inter haec duo auxilia est differentia duplex.

a) Prima quidem, quia ex auxilio primo adiuvatur homo tam in his quae virtuti hominis subduntur, quam etiam in aliis. Sed secundum auxilium ad illa tantum se extendit ad quae virtus hominis valet. Quod enim homo fodiens sepulcrum inveniat thesaurum, ex nulla hominis virtute procedit: unde respectu talis proventus, adiuvari potest homo in hoc quod instigetur ad quaerendum ubi est thesaurus; non autem in hoc quod ei aliqua virtus detur ad thesaurum inveniendum. In hoc autem quod medicus sanet, vel miles in pugna vincat, potest adiuvari et in hoc quod eligat convenientia ad finem, et in hoc quod efficaciter exequatur per virtutem a superiori causa adeptam. Unde primum auxilium est universalius.

b) Secunda differentia est, quia secundum auxilium datur ad prosequendum efficaciter ea quae intendit. Unde, cum fortuita sint *praeter intentionem*, ex tali auxilio

non potest dici homo, proprie loquendo, *bene fortunatus*, sicut potest dici ex primo, ut supra ostensum est.

2677. — Contingit autem homini bene vel male secundum fortunam, quandoque quidem ipso solo agente, sicut cum fodiens in terram invenit thesaurum quiescentem: quandoque autem actione alterius causae concurrente, sicut cum aliquis vadens ad forum causa emendi, invenit debitorem, quem non credebat invenire. In primo autem eventu, homo adiuvatur ad hoc quod aliquid sibi bene contingat, secundum hoc solum quod dirigitur in eligendo illud cui coniunctum est per accidens aliquod commodum quod provenit praeter intentionem. In secundo autem eventu, oportet quod uterque agens dirigatur ad eligendum actionem vel motum unde sibi occurrant.

2678. — Oportet autem et aliud considerare circa ea quae praedicta sunt. Dictum est enim quod ad hoc quod homini aliquid bene contingat vel male secundum fortunam, et ex Deo est, et ex corpore caelesti esse potest: inquantum homo a Deo inclinatur ad eligendum aliquid cui coniunctum est aliquod commodum vel incommodum quod eligens non praeconsiderat; et inquantum a corpore caelesti ad tale aliquid eligendum disponitur. Hoc autem commodum vel incommodum quidem, relatum ad electionem hominis, est fortuitum; relatum ad Deum, rationem amittit fortuiti; non autem relatum ad corpus caeleste. Quod sic patet. Non enim aliquis eventus amittit rationem fortuiti nisi reducatur in causam per se. Virtus autem caelestis corporis est causa agens, non per modum intellectus et electionis, sed per modum naturae. Naturae autem est proprium tendere ad unum. Si ergo aliquis effectus non est unus, non potest per se esse causa eius aliqua virtus naturalis. Cum autem aliqua duo sibi per accidens coniunguntur, non sunt vere unum, sed solum per accidens. Unde huius coniunctionis nulla causa naturalis per se causa esse potest. Sit ergo quod iste homo ex impressione caelestis corporis instigetur, per modum passionis, ut dictum est, ad fodiendum sepulcrum. Sepulcrum autem, et locus thesauri, non sunt unum nisi per accidens: quia non habent aliquem ordinem ad invicem. Unde virtus caelestis corporis non potest per se inclinare ad hoc totum, quod iste fodiat sepulcrum et locum ubi est thesaurus. Sed aliquis per intellectum agens potest esse causa inclinationis in hoc totum: quia intelligentis est multa ordinare in unum. Patet etiam quod etiam homo qui sciret thesaurum esse ibi, posset alium ignorantem mittere ad fodiendum sepulcrum in loco eodem, ut, praeter intentionem suam, inveniret thesaurum. Sic ergo huiusmodi fortuiti eventus, reducti in causam divinam, amittunt rationem fortuiti: reducti vero in causam caelestem, nequaquam.

2679. — Per eandem etiam rationem apparet quod homo non potest esse *bene fortunatus* universaliter ex virtute corporis caelestis, sed solum quantum ad hoc vel illud. Dico autem *universaliter*, ut aliquis homo habeat in natura sua, ex impressione caelestis corporis, ut eligat semper, vel in pluribus, aliqua quibus sint coniuncta per accidens aliqua commoda vel incommoda.

lio, que o homem é de boa sorte, como se pode dizer que o é, segundo o primeiro auxílio.

6. Ao homem, porém, acontecem coisas boas ou más casualmente, às vezes agindo ele só, como, por exemplo, quando ao cavar a terra encontra um tesouro oculto; às vezes, com o concurso da ação de outra causa, como, por exemplo, ao ir alguém à praça fazer compras e aí encontra o seu devedor, a quem nem pensava encontrar. No primeiro caso, o homem é auxiliado para que algo de bom lhe aconteça, enquanto se dirige para escolher aquilo a que está acidentalmente unida alguma vantagem, que lhe vem sem a ter premeditado. No segundo, para escolher a ação ou movimento que os fará encontrarem-se.

7. Uma outra consideração deve ainda ser feita sobre o que foi dito. Foi dito, com efeito, que para que algo aconteça de bem ou de mal por sorte, isto pode vir de Deus ou de um corpo celeste, enquanto o homem é inclinado por Deus para escolher algo que lhe consiga uma vantagem ou desvantagem que não previra; e enquanto é disposto pelo corpo celeste para escolher este algo. Tal vantagem ou tal desvantagem relativas à escolha do homem são por sorte; relativas a Deus, perdem o sentido de sorte; relativas ao corpo celeste, não perdem. Isto se esclarece assim: um acontecimento não perde a sua razão de ser a não ser que seja reduzido a uma causa própria. Ora, a potência do corpo celeste é causa agente não de modo intelectivo ou eletivo, mas de modo natural. Com efeito, é próprio da natureza tender para um único fim. Por isso, se um efeito não tem unidade, não pode propriamente ter como causa uma potência natural. Além disso, quando duas coisas se unem acidentalmente não constituem propriamente unidade, mesmo acidentalmente. Por isso, nenhuma causa natural pode ser, por si mesma, causa desta conjunção. Suponhamos por exemplo, que um homem seja impulsionado por um corpo celeste como por paixão para cavar o sepulcro, como foi dito. Ora, o sepulcro e o local do tesouro não têm senão unidade acidental, poque não se relacionam entre si. Por isso, a potência do corpo celeste não o pode inclinar para o conjunto, isto é, para cavar o sepulcro e situar também o tesouro. Mas alguém que opere inteligentemente pode ser causa da inclinação para o conjunto, porque é próprio da inteligência ordenar muitas coisas para um fim. É também evidente que um homem que soubesse que o tesouro aí se encontrava poderia enviar um outro, que ignorasse isto, para cavar um sepulcro no mesmo lugar; este, então, sem o pretender, encontraria o tesouro. Assim também os eventos fortuitos, sendo reduzidos à causa divina, perdem a razão de serem fortuitos, mas não a perdem se forem reduzidos à causa de corpo celeste.

8. Depreende-se da mesma razão que um homem não pode ser de boa sorte de modo universal devido a um corpo celeste, mas tão somente em casos particulares. Digo de modo universal, no sentido de que o homem tenha em sua natureza, por influxo do corpo celeste, o poder de sempre eleger, ou muitas vezes, coisas vantajosas ou desvantajosas unidas acidentalmente.

Com efeito, a natureza está ordenada para um único fim. Ora, o que acontece de bem ou de mal para o homem de sorte não se pode reduzir a uma só finalidade, mas são acontecimentos indeterminados e infinitos, como ensina o Filósofo (II Física 5, 196b; Cmt 8, 214), e é confirmado pelos sentidos. Por isso, não é possível que alguém tenha na sua natureza o poder de sempre eleger aquilo que também acidentalmente lhe traz vantagens. Mas pode ser que por impulso do corpo celeste seja inclinado a escolher aquilo a que também acidentalmente está unida alguma vantagem; e por outra inclinação, eleger outra coisa; por outra, ainda uma terceira coisa. Mas não de modo a que só por uma inclinação se dirija para todas as coisas. Contudo, por disposição divina, um homem pode dirigir-se para todas as coisas.

Natura enim non ordinatur nisi ad unum. Ea autem secundum quae homini accidit bene vel male secundum fortunam, non sunt reducibilia in aliquid unum, sed sunt indeterminata et infinita: ut PHILOSOPHUS docet in II *Phys.*, et ad sensum patet. Non est ergo possibile quod aliquis habeat *in natura* sua eligere semper ea ad quae etiam per accidens sequuntur aliqua commoda. Sed potest esse quod ex inclinatione caelesti inclinetur ad eligendum aliquid cui coniungitur per accidens aliquod commodum; et ex alia inclinatione aliud; et ex tertia tertium; non autem ita quod ex una inclinatione ad omnia. Ex una autem divina dispositione potest homo ad omnia dirigi.

CAPÍTULO XCIII
SE HÁ FATALIDADE E O QUE ELA SEJA

1. Do que foi dito, se pode depreender o que seja a fatalidade.

Com efeito, vendo os homens acontecerem muitas coisas neste mundo acidentalmente e considerando as causas particulares, alguns pensaram que aquelas coisas sequer estavam ordenadas por causas superiores. Para estes, não havia fatalidade alguma.

2. Outros, não obstante, procuraram reduzi-las a causas superiores, das quais procederiam por disposição ordenada. Assim, estes afirmaram a existência da *fatalidade*, como se as coisas que viam acontecer por acaso fossem *profetizadas* ou *preditas* por alguém, para que, tendo sido preordenadas, se realizassem.

Por isso, entre eles, alguns se empenharam a reduzir tudo o que aqui acontece por acaso à causalidade dos corpos celestes, sujeitando também as eleições humanas à disposição dos astros, pois diziam estarem todas as coisas necessariamente sujeitas a eles e a isto chamavam de fatalidade. Mas tal sentença é impossível de ser sustentada, e é contrária à fé, como se depreende do que acima foi dito (cc. LXXXIV ss).

3. Outros, no entanto, quiseram reduzir todas as coisas à disposição da providência divina, e tudo aquilo que nas coisas inferiores viam acontecer por acaso. Por isso, afirmavam que todas as coisas acontecem por acaso, chamando de fatalidade a ordenação que há nas coisas segundo a providência divina. Por isto Boécio (IV Consolação, Prosa 6; PL 63, 815A) assim definiu a fatalidade: *A fatalidade é a disposição inerente às coisas móveis, segundo a qual a providência concatena as suas ordens.*

Ora, nesta conceituação de fatalidade, *disposição* é posta por *ordenação*. É dito *inerente às coisas*, para distinguir fatalidade de providência, pois a ordenação existente na mente divina não colocada nas coisas é providência, a qual, enquanto se concretiza nas coisas, se

CAP. XCIII. - DE FATO: AN SIT, ET QUID SIT.

LOCI CONGR. - I *Sent.* dist. 39, q. 2, a. 1 ad 5; *Matth.* II (170); *Nom.* III (241); *Verit.* q. 5, a. 1 ad 1; *Quodlib.* XII, q. 4 (229); I, q. 116, aa. 1-4; VI *Metaphys.* lect. 3 (1203-1216); I *Periherm.* lect. 14: Sed si Providentia; *Comp.* cap. 138 (279).

2680. — Ex his autem quae praemissa sunt, apparet quid sit de fato sentiendum.

2681. — Videntes enim homines multa in hoc mundo per accidens contingere, si causae particulares considerentur, posuerunt QUIDAM quod nec etiam ab aliquibus superioribus causis ordinentur. Et his videbatur fatum nihil esse omnino.

2682. — QUIDAM vero ea in aliquas altiores causas reducere sunt conati, ex quibus cum quadam dispositione ordinate procedant. Et hi *fatum* posuerunt: quasi ea quae videntur a casu contingere, sint ab aliquo *effata*, sive *praelocuta*, et praeordinata ut essent.

2683. — Horum ergo QUIDAM omnia quae hic accidunt a casu contingentia, reducere sunt conati sicut in causas in caelestia corpora, etiam electiones humanas, vim dispositionis siderum, cui omnia cum quadam necessitate subdi ponebant, *fatum* appellantes. Quae quidem positio impossibilis est, et a fide aliena, ut ex superioribus (capp. 84 sqq.) patet.

2684. — QUIDAM vero in dispositionem divinae providentiae omnia reducere voluerunt, quaecumque in his inferioribus a casu contingere videntur. Unde omnia fato agi dixerunt, ordinationem quae est in rebus ex divina providentia *fatum* nominantes. Unde BOËTIUS dicit quod *fatum est inhaerens rebus mobilibus dispositio, per quam providentia suis quaeque nectit ordinibus.*

a) In qua fati descriptione, *dispositio* pro *ordinatione* ponitur.

b) *In rebus autem inhaerens* ponitur ut distinguatur fatum a providentia: nam ipsa ordinatio secundum quod in mente divina est, nondum rebus impressa, *providentia* est; secundum vero quod iam est explicata in rebus, *fatum* nominatur.

c) *Mobilibus* autem dicit ut ostendat quod ordo providentiae rebus contingentiam et mobilitatem non aufert, ut QUIDAM posuerunt.

2685. — a) Secundum hanc ergo acceptionem, negare fatum est providentiam divinam negare.

b) Sed quia cum infidelibus nec nomina debemus habere communia, ne ex consortio nominum possit sumi erroris occasio; nomine *fati* non est a fidelibus utendum, ne videamur illis assentire qui male de fato senserunt, omnia necessitati siderum subiicientes.

c) Unde AUGUSTINUS dicit, in V *de Civitate Dei*: *Si* quis *voluntatem vel potestatem Dei fati nomine appellat, sententiam teneat, linguam corrigat.* Et GREGORIUS, secundum eundem intellectum, dicit: *Absit a fidelium* mentibus *ut fatum aliquid esse dicant.*

chama fatalidade. *Móveis* é dito para designar que a ordem da providência divina não priva a contingência e a imobilidade das coisas, como pensaram alguns. Assim sendo, segundo esta concepção, negar a fatalidade é negar a providência divina. No entanto, porque não devemos ter em comum com os infiéis nem os nomes, para que da terminologia comum não se induzam erros, não devem os fiéis usar o nome fatalidade, para que não se pense que concordamos com os que julgaram falsamente da fatalidade, e que submetiam necessariamente todas as coisas aos astros.

Por isso, Agostinho afirmou: *Se alguém designa pelo nome de fatalidade a vontade ou o poder de Deus, que retenha a sentença, mas que corrija a língua* (V A Cidade de Deus 1; PL 41, 141). E com o mesmo parecer, diz S. Gregório (Homilia X na Epifania; PL 76, 1111D-1112A): *Que nem pensem os fiéis em afirmar que alguma coisa é a fatalidade.*

CAP. XCIV. - DE CERTITUDINE DIVINAE PROVIDENTIAE.

LOCI CONGR. - I *Sent.* dist. 39, q. 2, a. 2; *Malo*, q. 16, a. 7 ad 15; *Ration.* cap. 10 (1022-1027); I, q. 22, a. 4; q. 23, a. 3; q. 25, a. 3 ad 4; VI *Metaphys.* lect. 3 (1218-1222); I *Periherm.* lect. 14: Sed si Providentia; *Resp. Be.* (944-948); *Subst.* cap. 15 (137); *Comp.* cap. 139 (280), 140 (281).

2686. — DIFFICULTAS autem quaedam ex praemissis suboritur. Si enim omnia quae hic inferius aguntur, etiam contingentia, providentiae divinae subduntur, oportet, ut videtur, vel providentiam non esse certam; vel omnia ex necessitate contingere.

2687. — a) Ostendit enim PHILOSOPHUS, in VI *Metaph.*, quod, si omnem effectum ponimus habere aliquam causam per se; et iterum quod, qualibet causa per se posita, necessarium sit effectum poni: sequetur quod omnia futura ex necessitate eveniant. Si enim quilibet effectus habeat causam per se, quodlibet futurum erit reducere in aliquam causam praesentem vel praeteritam. Sicut, si quaeratur de aliquo utrum sit occidendus a latronibus, huius effectus praecedit causa occursus latronum; hunc autem effectum iterum praecedit alia causa, scilicet quod ipse exivit domum; hunc autem adhuc alia, quod vult quaerere aquam; quam quidem praecedit causa, scilicet sitis; et haec causatur ex comestione salsorum; quod iam est vel fuit. Si ergo, causa posita, necesse est effectum poni, necesse est, si comedit salsa, quod sitiat; et si sitit, quod velit quaerere aquam; et si vult quaerere aquam, quod exeat domum; et si exit domum, quod occurrant ei latrones; et si occurrunt, quod occidatur. Ergo, de primo ad ultimum, necesse est hunc comedentem salsa a latronibus occidi. Concludit ergo PHILOSOPHUS non esse verum quod, posita causa, necesse sit effectum poni: quia aliquae causae sunt quae possunt deficere. Neque iterum verum est quod omnis effectus habeat per se causam: quia quod est per accidens, scilicet istum volentem aquam quaerere occurrere latronibus, non habet aliquam causam.

CAPÍTULO XCIV
A CERTEZA DA PROVIDÊNCIA DIVINA

1. Do que foi exposto surge alguma dificuldade. Com efeito, se todas as coisas que aqui em baixo acontecem, mesmo as contingentes, estão sujeitas à providência divina, parece necessário que, ou a providência não é certa, ou tudo acontece necessariamente.

Pois bem, ensina o Filósofo (VI Metafísica 3, 1027a-b; Cmt 3, 1191), que se afirmarmos que todo efeito tem uma causa própria, e ainda dissermos que, posta a causa própria, necessariamente segue o efeito, disto resultaria que todas as coisas futuras deveriam acontecer necessariamente. Pois, se todo efeito tem causa própria, qualquer evento deverá ser reduzido a uma causa presente ou passada. Como, por exemplo, se indagarmos de alguém se será morto pelos ladrões, a causa deste efeito precede o encontro com os ladrões; e também outra causa precede este efeito, a saber, ter ele saído de casa; a este, ainda outra causa, ter ido buscar água; a este, a sede precede como causa; à sede, a ingestão de coisas salgadas, ingestão esta que é presente ou passada.

Por conseguinte, se a causa foi posta, seguiu-se o efeito necessariamente; também, se comeu algo salgado, terá sede; se tem sede, buscará água; se vai buscar água, terá de sair de casa; e, se sair de casa, encontrará os ladrões; encontrando-os, será morto. Logo, do primeiro passo ao último, aquele que comeu as coisas salgadas necessariamente será morto pelos ladrões. Por isso, o Filósofo conclui não ser verdade que, posta a causa, o efeito seguirá necessariamente, porque há causas que podem falhar. Também não é verdade que todo efeito tem causa própria, porque o que acontece acidentalmente, como no caso do que quer água ter-se encontrado com os ladrões, não tem causa determinada.

Deste argumento se depreende que realizam-se necessariamente todos os efeitos que são reduzidos a uma causa própria, presente ou passada, quando a causa é posta. Ou deve-se dizer que nem todos os efeitos estão sujeitos à providência divina. Assim sendo, a providência divina não atinge todas as coisas, mas isto já foi demonstrado acima (c. LXIV). Ou se deve dizer que não é necessário, posta a providência, ponha-se-lhe o efeito. Se assim for, a providência não é certa. Ou, em contrário, é necessário que todas as coisas se sucedam necessariamente, pois a providência não só se refere ao tempo presente ou passado, mas também à eternidade, por que tudo que há em Deus é eterno.

2. Além disso, se a providência divina é certa, verdadeira será esta condicional: *Se Deus prevê isto, isto acontecerá*. Desta condicional é verdadeira a antecedente, porque é necessária. Logo, a conseqüente é necessária, porque a conseqüência de toda condicional é necessária, sendo necessária a antecedente. Por isso, a conseqüente é como a conclusão da antecedente, pois tudo o que segue o necessário é necessário. Logo, conclui-se que se a providência divina é certa, todas as coisas acontecerão necessariamente.

3. Além disso, tendo Deus previsto um evento, por exemplo, que tal pessoa reinará, será possível que ela reine ou não. Se, com efeito, não é possível que não reine, será impossível que não reine: por isso, será necessário que reine. Se, no entanto, é possível que ela não reine, posta esta possibilidade, não virá como conseqüência algo impossível, mas resultaria que a providência divina falha. Logo, não é impossível que a providência divina falhe. Conseqüentemente, ou será necessário (se todas as coisas são providenciadas por Deus) que a divina providência não é certa, ou que tudo acontece necessariamente.

4. Além disso, assim argumenta Cícero (II Sobre a Adivinhação 7): Se todas as coisas estão sob a providência divina, é certa a ordenação das causas. Ora, se isto é verdadeiro, todas as coisas acontecem fatalmente; e se todas as coisas acontecem fatalmente, nenhuma coisa está sob nosso poder, e o arbítrio da vontade é nulo. Conseqüentemente, sendo certa a providência, desaparece o livre-arbítrio. E, do mesmo modo, desaparecem todas as coisas contingentes.

5. Além disso, como foi demonstrado (c. LXXVII), a providência divina não exclui as causas intermediárias. Ora, entre estas causas há umas que são contingentes, e podem falhar. Logo, o efeito da providência pode falhar, e, assim sendo, ela não é certa.

6. Convém, no entanto, para resolução desses argumentos, que se repita algo que já foi exposto, para que seja manifesto que nenhuma coisa foge da sujeição à providência divina, e que a ordem da providência divina é absolutamente imutável, e que as coisas provenientes dela acontecem todas necessariamente.

Deve-se primeiramente saber que, sendo Deus a causa de todas as coisas existentes, porque dá o ser a todas elas, é necessário que a ordem da sua providência abranja todas as coisas. Pois, às coisas, às quais Deus dá

b) Ex hac autem ratione apparet quod omnes effectus qui reducuntur in aliquam causam per se, praesentem vel praeteritam, qua posita necesse sit effectum poni, ex necessitate contingunt.

Vel ergo oportet dicere quod non omnes effectus divinae providentiae subdantur. Et sic providentia non est de omnibus. Quod prius (cap. 64) fuit ostensum.

Vel non est necessarium ut, providentia posita, effectus eius ponatur. Et sic providentia non est certa.

Aut est necessarium quod omnia ex necessitate contingant. Providentia enim non solum est in praesenti tempore vel praeterito, sed aeterno: quia nihil potest esse in Deo non aeternum.

2688. — Adhuc. Si divina providentia est certa, oportet hanc conditionalem esse veram: *Si Deus providit hoc, hoc erit*. Huius autem conditionalis antecedens est necessarium: quia est aeternum. Ergo consequens est necessarium: oportet enim omnis conditionalis consequens esse necessarium cuius antecedens est necessarium; et ideo consequens est sicut conclusio antecedentis; quicquid autem ex necessario sequitur, oportet esse necessarium. Sequitur igitur, si divina providentia est certa, quod omnia ex necessitate proveniant.

2689. — Amplius. Sit aliquid esse provisum a Deo, puta quod talis sit regnaturus. Aut ergo possibile est accidere quod non regnet: aut non. Si quidem non est possibile ipsum non regnare, ergo impossibile est ipsum non regnare: ergo necessarium est eum regnare. Si autem possibile est eum non regnare; possibili autem posito, non sequitur aliquid impossibile; sequitur autem divinam providentiam deficere; non est igitur impossibile divinam providentiam deficere. Aut igitur oportet, si omnia sunt provisa a Deo, quod divina providentia non sit certa; aut quod omnia ex necessitate eveniant.

2690. — Item. Argumentatur sic TULLIUS, in libro *de Divinatione*. Si omnia a Deo provisa sunt, certus est ordo causarum. Si autem hoc verum est, omnia fato aguntur. Quod si omnia fato aguntur, nihil est in nostra potestate, nullum est voluntatis arbitrium. Sequitur igitur quod tollatur liberum arbitrium, si divina providentia sit certa. Et eodem modo sequetur quod omnes causae contingentes tollantur.

2691. — Praeterea. Divina providentia causas medias non excludit, ut supra (cap. 77) ostensum est. Inter causas autem sunt aliquae contingentes et deficere valentes. Deficere igitur potest providentiae effectus. Non est igitur Dei providentia certa.

2692. — Oportet autem, ad horum solutionem, aliqua repetere ex his quae supra posita sunt: ut manifestum fiat quod nihil divinam providentiam effugit; et quod ordo divinae providentiae omnino immutari non potest; nec tamen oportet quod ea quae ex providentia divina proveniunt, ex necessitate cuncta eveniant.

2693. — Primo namque considerandum est quod, cum Deus sit omnium existentium causa, rebus omnibus conferens esse, oportet quod suae providen-

tiae ordo omnes res complectatur. Quibus enim esse largitus est, oportet quod et conservationem largiatur, et perfectionem conferat in ultimo fine (capp. 64 sq.).

2694. — Cum autem in quolibet providente duo considerari oporteat (cap. 77), scilicet ordinis praemeditationem, et praemeditati ordinis institutionem in rebus quae providentiae subduntur, quorum primum ad cognoscitivam virtutem pertinet, aliud vero ad operativam: hoc inter utrumque differt, quod in praemeditando ordinem, tanto est providentia perfectior, quanto magis usque ad minima ordo providentiae potest produci. Quod enim nos omnium particularium ordinem praemeditari non possumus circa ea quae sunt disponenda a nobis, ex defectu nostrae cognitionis provenit, quae cuncta singularia complecti non potest, tanto autem in providendo unusquisque solertior habetur, quanto plura singularia praemeditari potest; cuius autem provisio in solis universalibus consisteret, parum de prudentia participaret. Simile autem in omnibus operativis artibus considerari potest. Sed in hoc quod ordo praemeditatus rebus imponitur, tanto est dignior et perfectior providentia gubernantis, quanto est universalior, et per plura ministeria suam explicat praemeditationem: quia et ipsa ministeriorum dispositio magnam partem provisi ordinis habet. — Oportet autem quod divina providentia in summo perfectionis consistat: quia ipse est simpliciter et universaliter perfectus, ut in primo libro (cap. 28) ostensum est. In providendo igitur suae sapientiae meditatione sempiterna omnia ordinat quantumcumque minima videantur: quaecumque vero rerum aliquid operantur, instrumentaliter agunt ab eo mota (cap. 67), et ei obtemperando ministrant, ad ordinem providentiae, ab aeterno, ut ita dicam, excogitatum, explicandum in rebus. — Si autem omnia quae agere possunt, necesse est ut in agendo ei ministrent, impossibile est quod aliquod agens divinae providentiae executionem impediat sibi contrarium agendo. Neque etiam possibile est divinam providentiam impediri per defectum alicuius agentis vel patientis: cum omnis virtus activa vel passiva sit in rebus secundum divinam dispositionem causata (cap. 70). Impossibile est etiam quod impediatur divinae providentiae executio per providentis mutationem: cum Deus sit omnino immutabilis, ut supra (*lib.* I, cap. 13) ostensum est. — Relinquitur ergo quod divina provisio omnino cassari non potest.

2695. — *a*) D e i n c e p s a u t e m c o n s i d e r a n d u m e s t quod omne agens intendit ad bonum et melius secundum quod potest, ut supra (cap. 3) ostensum est. Bonum autem et melius non eodem modo consideratur in toto et partibus (cap. 71). In toto enim bonum est integritas, quae ex partium ordine et compositione relinquitur. Unde melius est toti quod sit inter partes eius disparitas, sine qua ordo et perfectio totius esse non potest, quam quod omnes partes essent aequales, unaquaque earum perveniente ad gradum nobilissimae partis: quaelibet autem pars inferioris gradus, in se con-

o ser, necessariamente lhes dá a conservação e lhes confere a perfeição no fim último (cc. LXIV ss).

Deve-se ainda considerar duas coisas em cada provìdente (c. LXXVII) : a previsão da ordem e a previsão da instituição da ordem nas coisas sujeitas à providência. Das duas coisas, a primeira pertence à potência cognoscitiva; a segunda, à potência operativa. Há, no entanto, entre ambas a diferença que na previsão da ordem, tanto mais perfeita é a providência quanto mais puder a ordem da providência ser seguida nas mínimas coisas.

Com efeito, que nós não possamos prever a ordem de todas as coisas particulares que devemos dispor, isto provém de falha do nosso conhecimento, que não pode se estender a todas as coisas particulares; e tanto mais cauteloso alguém se mostra na providência, quanto mais é capaz de prever as coisas singulares. Ademais, quando alguém tem a sua providência estendida só aos universais, mostra-se pouco prudente. O mesmo pode ser considerado em todas as artes operativas. Mas quanto ao impor às coisas a ordem prevista, tanto mais digna e perfeita é a providência do governante, quanto mais universal ela for. Neste caso, o governante executa o que previu, mediante muitos ministérios, sendo que a própria disposição dos ministérios já é parte considerável da providência da ordenação.

É necessário, pois, que a providência divina manifeste-se em suma perfeição, porque Deus é absoluta e universalmente perfeito, como acima foi demonstrado (l. I, c. XXVIII). Ao usar a providência, Deus ordena todas as coisas por mínimas que sejam, segundo a consideração da sua eterna sabedoria, e quaisquer coisas que operam são instrumentos movidos por Deus (cc. LXVII). Submetidas que estão a Deus, servem para desenvolver a ordem ideada pela providência como que desde toda a eternidade.

Se, porém, todas as coisas em tudo que podem fazer servem necessariamente a Deus nas suas ações, é impossível que algum agente impeça a execução da providência divina, fazendo algo que a contrarie. E também não é possível que a providência divina seja impedida por um defeito de algum agente ou paciente dela, porque toda potência, ativa e passiva, está nas coisas causadas segundo a disposição divina (c. LXX). É, ainda, impossível que a execução da providência divina seja impedida por qualquer mudança no provìdente, pois Deus é absolutamente imutável, como acima foi demonstrado (l. I, c. XIII). Resta, pois, afirmar que a provisão divina não pode ser absolutamente excluída.

Em segundo lugar, é de se considerar que todo agente tende para o bem e para o melhor, na medida do possível, como acima foi demonstrado (c. VIII). Ora, o bem e o melhor não são considerados igualmente no todo e nas partes (c. LXXI). No todo o bem está na integridade que resulta da ordem e da composição das partes. Por isso, é melhor ao todo que haja disparidade nas partes, sem a qual não pode haver a sua ordem e perfeição, do que serem todas as partes iguais, atingindo cada uma delas o grau da parte mais elevada, porque cada parte de grau inferior, considerada em si mesma, es-

taria melhor colocada no grau superior. Isto se verifica no corpo humano: o pé seria mais digno se tivesse a beleza e a potência do olho, mas todo o corpo seria mais imperfeito se lhe faltasse a função dos pés. Por isso, o agente particular tende para outra coisa que o universal, pois aquele tende para o bem da parte separada, e a faz ser o melhor possível; mas o agente universal tende para o bem do todo. Por isso, há defeitos que estão fora da intenção do agente particular, mas que estão segundo a inteção do agente universal. Isto se verifica, por exemplo, na geração da fêmea, que está fora da intenção da natureza particular, isto é, da virtude que está em determinado sêmen, o qual procura que o concebido seja o mais perfeito possível, mas é tendência da natureza universal, isto é, da virtude do agente universal ordenada para a geração dos inferiores, que seja a fêmea gerada, sem a qual a geração de muitos animais não se dá. Semelhantemente, a corrupção, a diminuição e todo defeito está na intenção da natureza universal, não porém na da natureza particular, pois toda coisa foge da falha e tende para a perfeição, enquanto pode. Fica, pois, manifesto, que está na intenção do agente particular que o seu efeito seja realizado o mais perfeito possível no seu gênero, e que é da intenção da natureza universal que um efeito seja perfeito segundo determinada perfeição, num, como a perfeição do macho, noutro, com a perfeição da fêmea.

Pois bem, a primeira distinção que aparece nas partes de todo o universo é a existente entre o contingente e o necessário (c. LXXII): os entes superiores são necessários, incorruptíveis e imóveis; e desta condição tanto mais se distanciam os que estão nos graus inferiores, pois os entes ínfimos corrompem-se quanto ao ser, movem-se quanto às disposições e produzem os efeitos não necessária, mas contingentemente. Por isso, todo agente que é parte do universo procura permanecer, enquanto pode, no ser e na disposição natural e a consolidar seu efeito. Mas Deus, que é governante do universo, quer que um efeito seu seja segundo a necessidade, e outro, segundo a contingência. E, segundo essa disposição, vincula a uns as causas necessárias, e a outros, as causas contingentes. Assim sendo, está sujeito à providência divina não só que determinado efeito aconteça, como também que um esteja de modo contingente, e outro, de modo necessário. E, por isso, algumas das coisas sujeitas à providência divina são necessárias; outras, contingentes. Logo, nem todas são necessárias.

7. É manifesto, pois, que, embora seja a providência divina causa própria de um efeito futuro, e o é no presente ou no passado, e, mais ainda, desde a eternidade, e disto não resulta, como concluía o *primeiro argumento*, que este efeito se realize necessariamente no futuro, porque a providência divina é a causa própria que determinado efeito seja contingente. E isto não pode ser rejeitado.

8. Donde também ser evidente que é verdadeira esta condicional: *Se Deus prevê este futuro, isto acontecerá*, como concluía o *segundo argumento* – Mas será no futu-

siderata, melior esset si esset in gradu superioris partis. Sicut patet in corpore humano: dignior enim pars esset pes si oculi pulchritudinem et virtutem haberet; corpus autem totum esset imperfectius, si ei officium pedis deesset. Ad aliud igitur tendit intentio particularis agentis, et universalis: nam particulare agens tendit ad bonum partis absolute, et facit eam quanto meliorem potest; universale autem agens tendit ad bonum totius. Unde aliquis defectus est praeter intentionem particularis agentis, qui est secundum intentionem agentis universalis. Sicut patet quod generatio feminae est praeter intentionem naturae particularis, idest, huius virtutis quae est in hoc semine, quae ad hoc tendit quod perficiat conceptum quanto magis potest: est autem de intentione naturae universalis, idest, virtutis universalis agentis ad generationem inferiorum, quod femina generetur, sine qua generatio multorum animalium compleri non posset. Et eodem modo corruptio, et diminutio, et omnis defectus, est de intentione naturae universalis, non autem naturae particularis: nam quaelibet res fugit defectum, tendit vero ad perfectionem, quantum in se est.

b) Patet ergo quod de intentione agentis particularis est quod effectus suus fiat perfectus quantumcumque potest in genere suo: de intentione autem naturae universalis est quod hic effectus fiat perfectus tali perfectione, puta perfectione masculi, ille autem perfectione feminae.

c) Inter partes autem totius universi prima distinctio apparet secundum contingens et necessarium (cap. 72): superiora enim in entibus sunt necessaria et incorruptibilia et immobilia; a qua quidem conditione tanto magis deficiunt, quanto in inferiori gradu constituuntur; ita quod infima corrumpuntur quidem quantum ad esse suum, moventur vero quantum ad suas dispositiones, suos etiam effectus non de necessitate, sed contingenter producunt. Quodlibet igitur agens quod est pars universi, intendit quantum potest in suo esse et naturali dispositione persistere, et suum stabilire effectum: Deus autem, qui est universi gubernator, intendit quod effectum eius hic quidem stabiliatur per modum necessitatis, hic autem contingenter. Et secundum hoc diversas eis causas adaptat, his quidem necessarias, his autem contingentes. Cadit igitur sub ordine divinae providentiae non solum hunc effectum esse, sed hunc effectum esse contingenter, alium autem necessario. Et secundum hoc, quaedam eorum quae divinae providentiae subduntur sunt necessaria, quaedam vero contingentia, non autem omnia necessaria.

2696. — Patet ergo quod, etsi divina providentia est per se causa huius effectus futuri; et est in praesenti vel praeterito, magis autem ab aeterno: non sequitur, ut *prima* ratio (2687) procedebat, quod effectus iste sit de necessitate futurus; est enim divina providentia per se causa quod hic effectus contingenter proveniat. Et hoc cassari non potest.

2697. — Ex quo etiam patet quod haec conditionalis est vera, *Si Deus providit hoc futurum, hoc erit:* sicut *secunda* ratio (2688) procedebat. Sed sic erit sicut Deus providit

illud esse futurum. Providit autem illud esse futurum contingenter. Sequitur ergo infallibiliter quod erit contingenter, et non necessario.

2698. — Patet etiam quod hoc quod ponitur esse provisum a Deo ut sit futurum, si sit de genere contingentium, poterit non esse secundum se consideratum: sic enim provisum est ut sit contingens, potens non esse. Non tamen est possibile quod ordo providentiae deficiat quin contingenter eveniat. Et sic *tertia* ratio (2689) solvitur. Unde potest poni quod iste non sit regnaturus si secundum se consideretur: non autem si consideretur ut provisum.

2699. — Illud etiam quod TULLIUS obiicit (2690), secundum praemissa frivolum apparet. Cum enim divinae providentiae non solum subdantur effectus, sed etiam causae et modi essendi, sicut ex praemissis patet, non sequitur quod, si omnia divina providentia aguntur, quod nihil sit in nobis. Sic enim sunt a Deo provisa ut per nos libere fiant.

2700. — Neque autem defectibilitas causarum secundarum, quibus mediantibus effectus providentiae producuntur, certitudinem divinae providentiae potest auferre, ut *quinta* ratio (2691) procedebat: cum ipse Deus in omnibus operetur, et pro suae arbitrio voluntatis, ut supra (cap. 67 et *lib.* II, cap. 23) ostensum est. Unde ad eius providentiam pertinet ut causas defectibiles quandoque sinat deficere, quandoque eas a defectu conservet.

2701. — Ea vero quae ad necessitatem provisorum a Deo possent assumi ex certitudine scientiae, supra (*lib.* I, capp. 63 sqq.) soluta sunt, cum de Dei scientia ageretur.

ro como Deus previra que o fosse, isto é, que se realizaria contingentemente. Resulta, pois, que será infalivelmente contingente, e não necessário.

9. É também evidente que aquilo que se põe como sendo providenciado por Deus para ser futuro, se é algo do gênero dos contingentes, poderá não ser, considerado em si mesmo. E, assim, o que é providenciado para ser contingente, é capaz de não ser. No entanto, não é possível que falhe a ordem da providência divina, porque não acontecerá, mesmo contingentemente. E, assim, fica resolvido o *terceiro argumento*. Logo, pode-se dizer que tal pessoa não reinará, se a considerarmos em si mesma; não, porém, se for considerada como providenciada.

10. Manifesta-se, outrossim, como inócua a objeção de Túlio, segundo acima se relatou. Ora, estando sujeitos à providência divina não só os efeitos, como também as causas e os modos de ser, como se depreende do que foi dito, não resulta que, se tudo é efetuado pela providência divina, nenhuma coisa venha de nós. Pois elas são providenciadas por Deus para que sejam livremente realizadas por nós.

11. Nem ainda a defectibilidade das causas segundas, mediante as quais se dão os efeitos da providência divina, pode excluir a certeza desta providência, como concluía o *quinto argumento*, porque o próprio Deus opera em todas as coisas, conforme o arbítrio de sua vontade, como foi demonstrado (c. LXVII; l. II, c. XXIII). Logo, pertence à providência divina permitir que as causas defectíveis às vezes falhem e que, às vezes, as livre das falhas.

12. Os argumentos que foram tirados da certeza da ciência divina para provar a necessidade das coisas providenciadas por Deus, foram acima resolvidos, quando se tratou da ciência divina (l. I, cc. LXIII ss).

CAP. XCV ET XCVI. - QUOD IMMOBILITAS DIVINAE PROVIDENTIAE UTILITATEM ORATIONIS NON EXCLUDIT.

LOCI CONGR. - IV *Sent.* dist. 15, q. 4, a. 1, q.la 3 ad 1-3; *Matth.* VI (584); *Nom.* III (241-242); *Verit.* q. 6, a. 6; I, q. 23, a. 8; II-II, q. 83, a. 2; *Resp. Be.* (948); *Comp.* II, cap. 4 (550-552); 6 (562).

2702. — CONSIDERARE etiam oportet quod, sicut providentiae immobilitas necessitatem rebus provisis non imponit, ita etiam nec orationis utilitatem excludit. Non enim ad hoc oratio ad Deum funditur ut aeterna providentiae dispositio immutetur, hoc enim impossibile est: sed ut aliquis illud quod desiderat, assequatur a Deo.

2703. — Piis enim desideriis rationalis creaturae conveniens est quod Deus assentiat, non tanquam desideria nostra moveant immobilem Deum: sed ex sua bonitate procedit ut convenienter desiderata perficiat. Cum enim omnia naturaliter bonum desiderent, ut supra (cap. 3) probatum est; ad supereminentiam autem divinae bonitatis pertinet quod *esse, et bene esse*, omnibus or-

CAPÍTULO XCV E XCVI
A IMOBILIDADE DA PROVIDÊNCIA DIVINA NÃO EXCLUI A NECESSIDADE DA ORAÇÃO

1. Deve-se também considerar que, assim como a imobilidade não impõe necessidade às coisas predispostas, também não exclui a necessidade da oração. Porque a oração não é dirigida a Deus para mudar o que está disposto pela providência eterna, o que, aliás, seria impossível, mas para que a pessoa consiga de Deus o que deseja.

Com efeito, é razoável que Deus consinta nos piedosos desejos da criatura racional, não como se os nossos desejos movessem a Deus, que é imutável, mas porque da sua bondade procede a realização oportuna do que foi desejado. Pois, como todas as coisas naturalmente desejam o bem, como acima foi demonstrado (c. III), pertence à super-eminência da bondade divina distribuir

com certa ordem a todos o *ser* e o *bem*. A conseqüência disto é que Deus cumpra com sua bondade os piedosos desejos expostos na oração.

2. Além disso, pertence ao movente conduzir para o fim o movido, razão por que pela mesma natureza uma coisa é conduzida para o fim, o alcança e nele repousa. Ora, todo desejo é um certo movimento para o fim, o qual não pode vir para as coisas senão de Deus, Deus que é bom por essência e fonte da bondade. Com efeito, ao mover todas as coisas, move-as para algo semelhante a si. Logo, pertence a Deus, segundo a sua bondade, levar para os efeitos convenientes os desejos convenientes expostos na oração.

3. Além disso, quanto mais as coisas estão próximas do movente, tanto maior influxo dele recebem, pois, por exemplo, as coisas mais próximas do fogo são por ele mais aquecidas. Ora, as substâncias intelectuais estão mais próximas de Deus do que as substâncias naturais inanimadas. Por isso, é mais eficaz o influxo da moção divina nas substâncias intelectuais do que nas substâncias naturais. Ora, os corpos naturais participam da moção divina na medida em que de Deus conseguem o desejo natural e a sua realização, o que se dá quando alcançam os seus fins próprios. Logo, as substâncias intelectuais conseguem muito mais a satisfação dos desejos que apresentam a Deus na oração.

4. Além disso, é da natureza da amizade que o amante queira realizar o desejo do amado, enquanto quer o bem e a perfeição dele, razão por que é dito que *é próprio dos amigos terem o mesmo querer* (Salustio. A Conjuração de Catilina 20, 4). Ora, foi acima demonstrado (l. I, c. LXXV) que Deus ama a sua criatura, e tanto mais ama cada uma delas, quanto mais esta participa da sua bondade, que é o que Deus ama por primeiro e principalmente (l. I, c. LXXIV). Por isso, Deus quer satisfazer os desejos da criatura racional, a qual participa da bondade divina máxima e mais perfeitamente entre as demais criaturas. Ora, sua vontade dá a perfeição às coisas, pois por ela Deus é causa das coisas, como acima foi demonstrado (l. II, c. XXIII ss). Logo, pertence à vontade divina satisfazer os desejos da criatura racional apresentados na oração.

5. Além disso, o bem da criatura racional é derivado da bondade divina, segundo uma certa semelhança. Ora, verifica-se entre os homens que é sobretudo estimável o que não nega os pedidos aos que lhes fazem coisas justas e, por isso, são chamados de liberais, misericordiosos e pios. Por isso, pertence acima de tudo à bondade divina ouvir as orações piedosas.

6. Donde ser dito no Salmo: *Faz as vontades dos que o temem, ouve-lhes as orações e os salva* (Sl 144, 19); e em Mateus: *Todo aquele que pede, recebe; o que procura, encontra; e ao que bate, abrir-se-lhe-á* (Mt 7, 8).

7. (*Capítulo XCVI*). No entanto, não é também inconveniente que, às vezes, as orações não sejam atendidas por Deus.

Com efeito, foi demonstrado (c. prec.) que Deus realiza os desejos da criatura racional porque ela deseja o bem. Ora, acontece às vezes que o que se pede não é

dine quodam distribuat: consequens est ut, secundum suam bonitatem, desideria pia, quae per orationem explicantur, adimpleat.

2704. — Adhuc. Ad moventem pertinet ut id quod movetur, perducat ad finem: unde et per eandem naturam aliquid movetur ad finem, et consequitur finem, et in eo quiescit. Omne autem desiderium est quidam motus ad bonum. Qui quidem non potest rebus inesse nisi a Deo, qui est per essentiam suam bonus, et fons bonitatis: movens enim omne movet ad aliquid simile sibi. Ad Deum igitur pertinet, secundum suam bonitatem, quod desideria convenientia, quae per orationes explicantur, ad effectum convenientem perducat

2705. — Item. Quanto aliqua sunt propinquiora moventi, tanto efficacius impressionem moventis assequuntur: nam et quae propinquiora sunt igni, magis ab ipso calefiunt. Substantiae autem intellectuales propinquiores sunt Deo quam substantiae naturales inanimatae. Efficacior est igitur impressio divinae motionis in substantiis intellectualibus quam in substantiis aliis naturalibus. Corpora autem naturalia in tantum participant de motione divina quod naturalem boni appetitum consequuntur ex eo, et etiam appetitus impletionem, quod quidem fit dum proprios fines consequuntur. Multo igitur magis intellectuales substantiae desideriorum suorum, quae per orationem Deo offeruntur, impletionem consequuntur.

2706. — Amplius. De ratione amicitiae est quod amans velit impleri desiderium amati, inquantum vult eius bonum et perfectionem: propter quod dicitur quod *amicorum est idem velle* Ostensum est autem supra (*lib.* I, cap. 75) quod Deus suam creaturam amat; et tanto magis unamquamque quanto plus de eius bonitate participat, quae est primum et principale amatum ab ipso (ibid. cap. 74). Vult igitur impleri desideria rationalis creaturae, quae perfectissime divinam bonitatem participat inter ceteras creaturas. Sua autem voluntas est perfectiva rerum: est enim causa rerum per suam voluntatem, ut supra (*lib.* II, capp. 23 sqq.) ostensum est. Ad bonitatem igitur divinam pertinet ut impleat desideria rationalis creaturae sibi per orationem proposita.

2707. — Praeterea. Bonum creaturae derivatum est secundum quandam similitudinem a bonitate divina. Hoc autem maxime commendabile in hominibus apparet, ut iuste petentibus assensum non denegent: ex hoc enim vocantur liberales, clementes, misericordes et pii. Maxime igitur hoc ad divinam bonitatem pertinet, ut pias orationes exaudiat.

2708. — Hinc est quod dicitur in *Psalmo: Voluntatem timentium se faciet, et orationes eorum exaudiet, et salvos faciet eos.* Et MATTH. 7, 8, Dominus dicit: *Omnis qui petit accipit, et qui quaerit invenit, et pulsanti aperietur.*

2709. — (*Capitulum XCVI*) — Non est autem inconveniens si quandoque etiam petitiones orantium non admittantur a Deo.

2710. — Ea enim ratione ostensum est quod Deus desideria rationalis creaturae adimplet, inquantum desiderat bonum (cf. 2703). Quandoque autem contingit quod id

quod petitur non est verum bonum, sed apparens, simpliciter autem malum. Non est igitur talis oratio Deo exaudibilis. Hinc est quod dicitur IAC. 4, 3: *Petitis et non accipitis, eo quod male petatis.*

2711. — Similiter autem ex hoc quod Deus ad desiderandum movet, ostensum est conveniens esse quod desideria impleat (cf. 2704). Mobile autem ad finem motus non perducitur a movente nisi motus continuetur. Si igitur motus desiderii per orationis instantiam non continuetur, non est inconveniens si oratio effectum debitum non sortiatur. Hinc est quod Dominus dicit, LUCAE 18, 1: *quoniam oportet semper orare, et non deficere.* Et I *Thess.* 5, 17, dicit APOSTOLUS: *Sine intermissione orate.*

2712. — Rursus. Ostensum est quod Deus rationalis creaturae decenter desiderium implet inquantum ei appropinquat (cf. 2705). Appropinquat autem ei aliquis per contemplationem, et devotam affectionem, et humilem et firmam intentionem. Illa igitur oratio quae sic Deo non appropinquat, non est a Deo exaudibilis. Unde et in *Psalmo* dicitur: *Respexit in orationem humilium;* IAC. 1, 6: *Postulet autem in fide, nihil haesitans.*

2713. — Item. Ostensum est quod ratione amicitiae, Deus vota piorum exaudit (cf. 2706). Qui igitur a Dei amicitia declinat, non est dignum ut eius oratio exaudiatur. Hinc est quod *Prov.* 28, 9 dicitur: *Qui declinat* aurem suam *ne audiat legem, oratio eius erit execrabilis.* Et ISAIAE 1, 15: *Cum multiplicaveritis* orationes, *non exaudiam: manus enim vestrae sanguine plenae sunt.*

2714. — Ex hac etiam radice procedit quod quandoque aliquis Dei amicus non auditur quando pro his rogat qui non sunt Dei amici: secundum illud IEREM. 7, 16: *Tu ergo noli orare pro populo hoc, nec assumas pro eis laudem et orationem, et non obsistas mihi: quia non exaudiam te.*

2715. — Contingit autem quandoque quod aliquis ex amicitia denegat quod petitur ab amico, quia cognoscit hoc ei esse nocivum, vel contrarium ei magis expedire: ut medicus infirmanti quandoque negat quod petit, considerans quod non expedit ei ad salutem corporis consequendam. Unde, cum ostensum sit quod Deus ex amore quem ad creaturam rationalem habet, eius desideria impleat sibi per orationem proposita, non est mirandum si quandoque eorum etiam quos praecipue diligit, petitionem non implet, ut impleat quod petenti magis expedit ad salutem. Propter quod a Paulo stimulum carnis non amovit, quamvis hoc ter peteret, providens hoc ei esse utile ad humilitatis conservationem, ut habetur II *Cor.* 12, 8, 9. Unde et MATTH. 20, 22, quibusdam Dominus dicit: *Nescitis quid petatis.* Et *Rom.* 8, 26 dicitur: *Nam quid oremus sicut oportet, nescimus.* Et propter hoc AUGUSTINUS dicit, in Epistola *ad Paulinum et Therasiam : Bonus Dominus, qui non tribuit saepe quod volumus, ut quod mallemus attribuat.*

2716. — *a*) Patet igitur ex praemissis quod aliquorum quae fiunt a Deo, causa sunt orationes et pia desideria. Ostensum est autem supra (cap. 77) quod divina providentia causas alias non excludit: quin potius ordinat eas ad hoc quod ordo quem apud se

verdadeiro bem, mas o é apenas aparentemente, pois na realidade é simplesmente mau. Por isso, tal oração não é atendida por Deus. Donde se lê na Escritura: *Pediste e não recebeste, porque pedistes mal* (Tg 4, 3).

8. Igualmente, porque Deus move o desejar, foi demonstrado que é conveniente que Deus satisfaça os nossos desejos. Com efeito, o movido não é levado ao termo do movimento pelo movente, se o movimento não é continuado. Por isso, se o desejo não continua no seu movimento pela insistente oração, não é inconveniente que ela não consiga o seu devido efeito. Daí se ler na Escritura: *Convém sempre orar e nunca cessar* (Lc 18, 1); *Orai sem intermissão* (1 Ts 5, 17).

9. Além disso, foi demonstrado que Deus atende o desejo decente da criatura racional, quando esta se aproxima dele. Ora, alguém se aproxima de Deus pela contemplação, pela afeição piedosa, pela humildade e pela firme intenção. Por isso, a oração que assim não se aproxima de Deus não é por Deus ouvida. Donde ser dito no Salmo: *Olhou para a oração do humilde* (Sl 101, 18); e na Carta de Tiago: *Implore com fé, sem hesitação alguma* (Tg 1, 6).

10. Além disso, foi demonstrado que por motivo de amizade Deus atende os desejos das pessoas piedosas. Ora, os que se afastam de Deus não são dignos de ter as suas orações atendidas por ele. Donde se ler na Escritura: *O que fecha os ouvidos para não ouvir a lei, a sua oração não será atendida* (Pr 28, 9); *As multiplicidades de orações não atenderei, porque as vossas mãos estão banhadas de sangue* (Is 1, 15). Deste fundamento provém porque às vezes um amigo de Deus não é atendido quando roga pelos que não são amigos de Deus, conforme se lê em Jeremias: *Não rezes para este povo, nem assumas louvores e orações; nem te interponhas entre mim e ele, porque não serás ouvidos* (Jr 7, 16).

Acontece, porém, que alguém por amizade nega o que lhe pede o amigo porque sabe que isto lhe é nocivo, ou que o contrário lhe é mais útil, como, por exemplo, o médico que, às vezes, nega ao enfermo o que este lhe pede considerando que lhe prejudicará a saúde. Por isso, por ter sido demonstrado que Deus, pelo amor que tem à criatura racional, atende o desejo que ela lhe manifesta na oração, não é de admirar que às vezes também não atenda os pedidos daqueles que mais ama, para se cumprir o que mais lhes convém à salvação. Por este motivo, não afastou de Paulo o aguilhão de carne, embora tenha ele pedido três vezes, visto que isto lhe seria útil para a humildade, como se lê na Carta Segunda aos Coríntios (2 Cor 12, 8-9). Donde se ler na Escritura: *Não sabeis o que pedis* (Mt 20, 22); *Pois não sabemos o que nos convém pedir* (Rm 8, 26). Por isso, escreveu Agostinho: *Bom é o Senhor que não nos dá o que queremos, para nos dar o que mais queremos* (Carta 31 a Paulino e Terásia; PL 33, 121).

11. Depreende-se do que foi dito que as orações e os desejos piedosos são causa de algumas obras de Deus. Ademais, foi acima demonstrado (c. LXXVII) que a providência divina não exclui outras causas, mas até as ordena para que o que pensou estabelecer seja imposto

às coisas. Assim, as causas segundas não repugnam à providência divina, mas realizam ainda mais os efeitos dela. Por conseguinte, as orações são eficazes diante de Deus e não contrariam a ordem imutável da providência, porque também aquilo que alguém pediu, lhe é concedido por estar submetido à ordem da providência divina. Por isso, dizer que não se deve orar para conseguir *alguma coisa* de Deus, porque a ordem da providência divina é imutável, é o mesmo que dizer que não se deve andar para ir a um lugar e que não se deve comer para se alimentar, coisas que são evidentemente absurdas.

12. Pelo exposto, são excluídos dois erros a respeito da oração. Alguns afirmam que a oração não produz fruto algum. Isto foi afirmado quer por aqueles que ignoram totalmente a providência divina, como os epicuristas, quer por aqueles que subtraíam da providência as coisas humanas, como certos *peripatéticos*, bem como por aquele que tudo submetem à providência divina, julgando que tudo acontece necessariamente, como os *estóicos*. De todas essas opiniões resulta que não há fruto algum da oração e, conseqüentemente, que o culto divino é vão. Este erro é lembrado por Malaquias, que diz: *Dissestes que é inútil todo aquele que serve a Deus. E que proveito tivemos seguindo os seus preceitos e andando tristes diante do Senhor dos exércitos?* (Ml 3, 14). Outros, porém, contrariamente, afirmavam que a disposição divina é modificada pelas orações, como também os *egípcios* diziam que a fatalidade é mudada pelas orações e por certas imagens, incensações e encantamentos.

13. À primeira vista, parecem estar de acordo com este sentido alguns textos das Escrituras. Com efeito, lê-se em Isaías, que este profeta disse ao rei Ezequias, a mando do Senhor: *Prepara a tua casa, porque morrerás e não viverás* (Is 38, 1). Mas, após a oração de Ezequias, o Senhor disse a Isaías: *Vai e diz a Ezequias: ouvi a tua oração e acrescentarei mais 15 anos aos teus dias* (Is 38, 5).

Lê-se em Jeremias: *De repente falarei contra o povo e contra o reino para arrancá-lo totalmente, distruí-lo e dispersá-lo. No entanto, se aqui o povo fizer penitência por causa do mal que lhe infligirei, eu me arrependerei deste mal que decidi lhe fazer* (Jr 18, 7-8).

Lê-se, ainda, em Joel: *Convertei-vos ao Senhor vosso Deus, porque é benigno e misericordioso. Quem sabe se Deus não se arrependerá e não perdoará?* (Jl 2, 13).

14. Tais textos, entendidos superficialmente, levam à conclusões descabidas, pois deles resulta, em primeiro lugar, que a vontade de Deus é mutável; em segundo lugar, que algo se acrescenta a Deus no tempo; e, finalmente, que o acontecido nas criaturas, no tempo, é a causa de acontecer algo em Deus. Ora, tudo isto é impossível, como se depreende do que acima foi dito (l. I, c. XIII).

15. Ademais, aqueles textos contrariam o testemunho da própria Escritura, que contém a clara e infalível verdade. Pois nela está escrito: *Deus não é como o ho-*

statuit, rebus imponatur; et sic causae secundae non repugnant providentiae, sed magis providentiae exequuntur effectum. Sic igitur orationes apud Deum efficaces sunt, nec tamen ordinem immutabilem divinae providentiae solvunt: quia et hoc ipsum quod tali petenti hoc concedatur, sub ordine divinae providentiae cadit.

b) Simile est ergo dicere non esse orandum ut aliquid consequamur a Deo quia ordo suae providentiae est immutabilis, ac si diceretur quod non est ambulandum ut perveniamus ad locum, nec comedendum ut nutriamur: quae omnia patent esse absurda.

2717. — Excluditur ergo ex praemissis duplex error circa orationem.

a) QUIDAM enim dixerunt nullum esse orationis fructum. Quod quidem dicebant tam illi qui negabant divinam providentiam omnino, sicut EPICUREI; quam illi qui res humanas divinae providentiae subtrahebant, sicut ALIQUI PERIPATETICORUM (cf. 2516); necnon et illi qui omnia quae providentiae subsunt, ex necessitate contingere arbitrabantur, sicut STOICI (cf. 2493). Ex his enim omnibus sequitur quod nullus sit orationis fructus, et per consequens quod omnis deitatis cultus fiat in vanum: Qui quidem error tangitur MALACH. 3, 14: *Dixistis*, inquit, *Vanus est qui servit Deo. Et quod emolumentum quia custodivimus praecepta eius, et quia ambulavimus tristes coram Domino exercituum?*

b) QUIDAM vero e contrario divinam dispositionem orationibus vertibilem esse dicebant: sicut et AEGYPTII dicebant quod fatum orationibus et quibusdam imaginibus, subfumigationibus, sive incantationibus, vertebatur.

2718. — Et ad hunc sensum pertinere videntur quaedam quae in Scripturis divinis dicuntur, secundum id quod prima facie apparet ex eis.

a) Dicitur enim ISAIAE 38 quod Isaias, ex mandato Domini, dixit Ezechiae Regi, 1 *Haec dicit Dominus: Dispone domui tuae, quia morieris tu, et non vives;* et quod post orationem Ezechiae, factum est verbum Domini ad Isaiam dicens, 5 *Vade, et dic Ezechiae: Audivi orationem tuam. Ecce, ego adiiciam super dies tuos quindecim annos.*

b) Et IEREM. 18 dicitur ex persona Domini: 7 *Repente loquar adversus gentem et adversus regnum, ut eradicem et destruam et disperdam illud.* 8 *Si poenitentiam egerit gens illa a malo suo, quod locutus sum adversus eam, agam et ego poenitentiam super malo quod cogitavi ut facerem ei.*

c) Et IOELIS 2: 13 *Convertimini ad Dominum Deum vestrum, quia benignus et misericors est.* 14 *Quis scit si convertatur et ignoscat* Deus?

2719. — Haec autem si secundum suam superficiem intelligantur, ad inconveniens ducunt. Sequitur enim primo, quod voluntas Dei sit mutabilis. Item, quod aliquid ex tempore Deo adveniat. Et ulterius, quod aliqua quae temporaliter in creaturis sunt, sint causa alicuius existentis in Deo. Quae sunt manifeste impossibilia, sicut ex superioribus (*lib.* I, capp. 13 sqq.) patet.

2720. — Adversantur etiam auctoritatibus Sacrae Scripturae, quae infallibilem continent verita-

tem et expressam. Dicitur enim *Num.* 23, 19: *Non est Deus quasi homo, ut mentiatur; nec ut filius hominis, ut mutetur. Dixit ergo, et non faciet? Locutus est, et non implebit?* Et I *Reg.* 15, 29: *Triumphator in Israel non parcet, et poenitudine non flectetur: neque enim homo est, ut agat poenitentiam.* Et MALACH. 3, 6: *Ego Dominus, et non mutor.*

2721. — *a*) Si quis autem diligenter consideret circa praedicta, inveniet quod omnis error qui in his accidit, ex hoc provenit quod non consideratur differentia inter universalem ordinem et particularem. Cum enim omnes effectus ordinem ad invicem habeant secundum quod in una causa conveniunt, oportet tanto esse communiorem ordinem, quanto est universalior causa. Unde ab universali causa, quae Deus est, ordo proveniens necesse est quod omnia complectatur.

b) Nihil igitur prohibet aliquem particularem ordinem vel per orationem, vel per aliquem alium modum immutari: est enim extra illum ordinem aliquid quod possit ipsum immutare. Propter quod non est mirum si AEGYPTII, reducentes rerum humanarum ordinem in corpora caelestia, posuerunt fatum ex stellis proveniens aliquibus orationibus et ritibus posse immutari: nam extra caelestia corpora, et supra ea, est Deus, qui potest impedire caelestium corporum effectum qui in istis inferioribus ex illorum impressione secuturus erat.

c) Sed extra ordinem complectentem omnia, non potest poni aliquid per quod possit ordo ab universali causa dependens everti. Propter quod STOICI, qui in Deum sicut in causam universalem omnium ordinis rerum reductionem considerabant, ponebant quod ordo institutus a Deo nulla ratione potest immutari.

d) Sed in hoc iterum a consideratione universalis ordinis recedebant, quod ponebant orationes ad nihil utiles esse, tanquam arbitrarentur voluntates hominum et eorum desideria, ex quibus orationes procedunt, sub illo universali ordine non comprehendi. Cum enim dicunt quod, sive orationes fiant sive non, nihilominus idem effectus sequitur in rebus ex universali ordine rerum, manifeste ab illo universali ordine vota orantium sequestrant. Si enim haec sub illo ordine comprehendantur, sicut per alias causas, ita et per haec, ex divina ordinatione, aliqui effectus sequentur. Idem ergo erit excludere orationis effectum, et omnium aliarum causarum. Quod si aliis causis immobilitas divini ordinis effectus non subtrahit, neque orationum efficaciam tollit. Valent igitur orationes, non quasi ordinem aeternae dispositionis immutantes, sed quasi sub tali ordine etiam ipsae existentes.

2722. — Nihil autem prohibet per orationum efficaciam aliquem particularem ordinem alicuius inferioris causae mutari, Deo faciente, qui omnes supergreditur causas, unde sub nulla necessitate ordinis alicuius causae continetur, sed, e converso, omnis necessitas ordinis inferioris causae continetur sub ipso quasi ab eo institutus. Inquantum ergo per orationem immutatur aliquid de ordine inferiorum causarum instituto a Deo, propter orationes piorum, dicitur Deus *converti*, vel *poenitere:* non quod aeterna eius

mem para mentir, nem como um filho de homem para mudar. Logo, disse e não fará? Falou e não cumprirá? (Nm 23, 19); *O triunfador de Israel não perdoará e não se inclinará para o arrependimento, porque não é um homem para arrepender-se* (1 Rs 15, 29); *Eu sou o Senhor, e não mudo* (Ml 3, 6).

16. Com efeito, se alguém considerar diligentemente o que foi dito acima, verificará que todo erro aí encontrado resulta de não ter sido observada a diferença existente entre a ordem do universo e a ordem particular. Pois, como na ordem de todos os efeitos relacionados entre si eles procedem duma única causa, é necessário que tanto mais universal seja a ordem, quanto mais universal seja a causa. Logo, da causa universal, que é Deus, a ordem proveniente deve necessariamente atingir todas as coisas. Por isso, nenhuma coisa impede que uma ordem particular seja mudada pela oração ou por outro modo, visto que está fora desta ordem algo que a possa mudar. Por isso, não é de admirar que os egípcios, que atribuíam a ordem das coisas humanas aos corpos celestes, afirmassem que a fatalidade das coisas determinada pelas estrelas pudesse ser modificada por certos ritos ou orações, pois Deus está fora e acima dos corpos celestes, e pode impedir o efeito daqueles corpos nestes corpos inferiores da terra, o que resultaria do influxo daqueles. Mas fora da ordem que abrange todas as coisas não se pode colocar algo que subverta a ordem dependente da causa universal. Por isso, os estóicos reduziam a Deus, como à causa universal, a ordem de todas as coisas. Afirmavam também que a ordem instituída por Deus não pudesse ser mudada de algum modo. No entanto, de novo se enganavam quanto à consideração da ordem universal, ao julgarem que as orações para nada valeriam, e pensarem que as vontades e os desejos dos homens que levam à oração não estão compreendidos naquela ordem universal.

Com efeito, ao dizerem que, com ou sem orações, o mesmo efeito aparece nas coisas, devido à ordem universal das mesmas, claramente excluem desta ordem os desejos dos que oram. Mas, se as orações estão compreendidas nesta ordem, como efeitos de outras causas, por ordenação divina também outros efeitos delas resultarão. Por isso, é a mesma coisa excluir o efeito da oração e excluir o efeito das demais causas. Assim, se a mobilidade da ordem divina não subtrai os efeitos das demais causas, também não exclui a eficácia da oração. Por isso, as orações são válidas, não por trazerem mudanças à disposição da ordem divina eterna, mas por existirem também elas sob esta ordem eterna.

17. Nada, porém, proíbe que seja mudada pela eficácia da oração alguma ordem particular de uma causa inferior, fazendo-o Deus, que está acima de todas as causas e, por isso, não está sujeito à necessidade alguma de qualquer causa. Ao contrário, toda necessidade da ordem de uma causa inferior está subordinada a Deus, que a instituiu. Por isso, enquanto pela oração é mudado algo da ordem das causas inferiores, instituída por Deus, devido às orações piedosas, se diz que Deus *se converte*, ou *se arrepende*, não por que seja mudada a sua

eterna disposição, mas porque foi mudado um seu efeito. Por isso, escreve Gregório (XVI Moral 10; PL 75, 1127B), que *Deus não muda o seu julgamento, embora mude a sua sentença*, isto é, não a sentença que exprime a disposição eterna, mas aquela que exprime a ordem das causas inferiores, segundo a qual, por exemplo, deveria Ezequias morrer, ou o povo ser destruído devido aos pecados dele. Esta mudança de sentença é dita em linguagem translata *arrependimento* de Deus. Isto quer dizer que Deus se mostra como um homem arrependido, que muda o seu procedimento. Deste modo também é metaforicamente dito que Deus *fica irado*, enquanto, ao punir, mostra-se como um homem irado (cf. l. I, c. CLI).

dispositio mutetur, sed quia mutatur aliquis eius effectus. Unde et GREGORIUS dicit quod non *mutat Deus consilium etsi* quandoque mutet *sententiam* : non, inquam, illam quae exprimit dispositionem aeternam; sed illam sententiam quae exprimit ordinem inferiorum causarum, secundum quem Ezechias erat moriturus, vel gens aliqua pro suis peccatis evertenda. Talis autem sententiae mutatio dicitur transumptiva locutione Dei *poenitentia*, inquantum Deus ad similitudinem poenitentis se habet, cuius est mutare quod fecerat. Per quem modum dicitur etiam metaphorice *irasci*, inquantum puniendo facit irascentis effectum (cf. *lib.* I, cap. 91).

CAPÍTULO XCVII
COMO O DISPOSTO PELA PROVIDÊNCIA DIVINA TEM RAZÃO DE SER

1. Depreende-se do acima exposto que as coisas dispostas pela providência divina obedecem a alguma razão.

Com efeito, foi demonstrado que Deus ordena pela sua providência todas as coisas, tendo a bondade divina como fim (c. LXIV), não, porém, de modo a se acrescentar algo a esta bondade pelas coisas criadas, mas para que a semelhança desta bondade seja impressa nas coisas, enquanto possível (cc. XVIII ss). Mas como toda substância criada é necessariamente falha na semelhança da bondade divina, para que mais perfeitamente esta semelhança seja comunicada às coisas, foi conveniente haver diversidade nas coisas. Assim, o que não podia ser perfeitamente representado em uma só coisa, sê-lo-ia mais perfeitamente representado em diversas coisas. Acontece também com o homem que, quando não pode suficientemente expressar com um só vocábulo o seu conceito, multiplica de muitas maneiras as palavras para expressá-lo. Pode-se considerar ainda a eminência da perfeição divina da seguinte maneira: a bondade perfeita, que em Deus é unificada e simples, nas criaturas não pode estar senão multiplicada de diversos modos. Ora, há diversificação nas coisas porque têm formas diversas, que lhes dá também a espécie. Por isso, a razão da diversidade das formas, nas coisas, provém do fim.

2. Mas a razão da ordem das coisas provém da diversidade das formas. Com efeito, sendo que da forma a coisa recebe o ser, e como qualquer coisa enquanto tem ser se aproxima da semelhança de Deus, cujo ser é simples, é necessário que a forma nada mais seja que a semelhança divina diversificada nas coisas. Por isso Aristóteles, convenientemente falando da forma, diz que ela é *algo divino e desejável* (I Física 9, 192a; Cmt 15,135). Ora, a semelhança, considerada em relação a uma coisa, não pode ser diversificada senão enquanto ela é mais ou menos próxima ou distante. Assim sendo, quanto mais uma coisa está próxima de Deus, tanto mais perfeita ela é. Por isso, não pode haver diferença nas

CAP. XCVII. - QUOMODO DISPOSITIO PROVIDENTIAE HABEAT RATIONEM.

LOCI CONGR. - I *Sent.* dist. 39, q. 2, a. 1; dist. 41, a. 3; dist. 45, a. 3; *Verit.* q. 5, a. 1; q. 6, a. 2; q. 23, a. 1 ad 3; *ibid.* a. 6 ad 6; *Ephes.* I, lect. 1 (12); I, q. 19, a. 5; *Comp.* II, cap. 3 (1062-1068).

2723. — Ex his autem quae praemissa sunt, manifeste videri potest quod ea quae sunt per divinam providentiam dispensata, sequuntur aliquam rationem.

2724. — Ostensum enim est quod Deus per suam providentiam omnia ordinat in divinam bonitatem sicut in finem (cap. 64): non autem hoc modo quod suae bonitati aliquid per ea quae fiunt accrescat, sed ut similitudo suae bonitatis, quantum possibile est, imprimatur in rebus (capp. 18 sq.). Quia vero omnem creatam substantiam a perfectione divinae bonitatis deficere necesse est, ut perfectius divinae bonitatis similitudo rebus communicaretur, oportuit esse diversitatem in rebus, ut quod perfecte ab uno aliquo repraesentari non potest, per diversa diversimode perfectiori modo repraesentaretur: nam et homo, cum mentis conceptum uno vocali verbo videt sufficienter exprimi non posse, verba diversimode multiplicat ad exprimendam per diversa suae mentis conceptionem. Et in hoc etiam divinae perfectionis eminentia considerari potest, quod perfecta bonitas, quae in Deo est unite et simpliciter, in creaturis esse non potest nisi secundum modum diversum et per plura. Res autem per hoc diversae sunt, quod formas habent diversas, a quibus speciem sortiuntur. Sic igitur ex fine sumitur ratio diversitatis formarum in rebus.

2725. — Ex diversitate autem formarum sumitur ratio ordinis rerum. Cum enim forma sit secundum quam res habet esse; res autem quaelibet secundum quod habet esse, accedat ad similitudinem Dei, qui est ipsum suum esse simplex: necesse est quod forma nihil sit aliud quam divina similitudo participata in rebus; unde convenienter ARISTOTELES, in I *Physic.*, de forma loquens, dicit quod est *divinum quoddam et appetibile.* Similitudo autem ad unum simplex considerata diversificari non potest nisi secundum quod magis vel minus similitudo est propinqua vel remota. Quanto autem

aliquid propinquius ad divinam similitudinem accedit, perfectius est. Unde in formis differentia esse non potest nisi secundum quod una perfectior existit quam alia: propter quod ARISTOTELES, in VIII *Metaphys.*, definitiones, per quas naturae rerum et formae significantur, assimilat numeris, in quibus species variantur per additionem vel subtractionem unitatis, ut ex hoc detur intelligi quod formarum diversitas diversum gradum perfectionis requirit. Et hoc evidenter apparet naturas rerum speculanti. Inveniet enim, si quis diligenter consideret, gradatim rerum diversitatem compleri: nam supra inanimata corpora inveniet plantas; et super has irrationalia animalia; et super has intellectuales substantias; et in singulis horum inveniet diversitatem secundum quod quaedam sunt aliis perfectiora, in tantum quod ea quae sunt suprema inferioris generis, videntur propinqua superiori generi, et e converso, sicut animalia immobilia sunt similia plantis; unde et DIONYSIUS dicit, VII cap. *de Div. Nom.*, quod divina sapientia coniungit *fines primorum principiis secundorum.* Unde patet quod rerum diversitas exigit quod non sint omnia aequalia, sed sit ordo in rebus et gradus.

2726. — E x d i v e r s i t a t e a u t e m f o r m a r u m , s e c u n d u m q u a s r e r u m s p e c i e s d i v e r s i f i c a n t u r , s e q u i t u r e t o p e r a t i o n u m d i f f e r e n t i a . Cum enim unumquodque agat secundum quod est actu, quae enim sunt in potentia, secundum quod huiusmodi, inveniuntur actionis expertia; est autem unumquodque ens actu per formam: oportet quod operatio rei sequatur formam ipsius. Oportet ergo, si sint diversae formae, quod habeant diversas operationes.

2727. — Quia vero per propriam actionem res quaelibet ad proprium finem pertingit, necesse est et proprios fines diversificari in rebus: quamvis sit finis ultimus omnibus communis.

2728. — Sequitur etiam e x d i v e r s i t a t e f o r m a r u m d i v e r s a h a b i t u d o m a t e r i a e a d r e s . Cum enim formae diversae sint secundum quod quaedam sunt aliis perfectiores, sunt inter eas aliquae in tantum perfectae quod sunt per se subsistentes et perfectae, ad nihil indigentes materiae fulcimento. Quaedam vero per se perfecte subsistere non possunt, sed materiam pro fundamento requirunt: ut sic illud quod subsistit non sit forma tantum, neque materia tantum, quae per se non est ens actu, sed compositum ex utroque.

2729. — Non autem possent materia et forma ad aliquid unum constituendum convenire nisi esset aliqua proportio inter ea. Si autem proportionata oportet ea esse, necesse est quod diversis formis diversae materiae respondeant. Unde fit ut quaedam formae requirant materiam simplicem, quaedam vero materiam compositam; et secundum diversas formas, diversam partium compositionem oportet esse, congruentem ad speciem formae et ad operationem ipsius.

2730. — E x d i v e r s a a u t e m h a b i t u d i n e a d m a t e r i a m s e q u i t u r d i v e r s i t a s a g e n t i u m e t p a -

formas, senão enquanto uma é mais perfeita do que a outra, razão por que Aristóteles (VIII Metafísica 3, 1043b-1044a; Cmt 3, 1723s.) assemelha as definições, pelas quais são significadas as naturezas das coisas e as formas, aos números, nos quais as espécies variam pela adição ou subtração da unidade, para que assim se venha saber que a diversidade das formas exige graus diversos de perfeição. E isto claramente aparece a quem for observar a natureza das coisas. Verificará, com efeito, se o fizer atentamente, que a diversidade das coisas se dá gradativamente. Assim, encontrará as plantas em grau superior às coisas inanimadas; sobre as plantas, os animais irracionais; sobre estes, as criaturas intelectuais. Em cada um desses graus encontrará diferenças, segundo uns são superiores aos outros, sendo que aos que são supremos de um gênero inferior aproximam-se os do gênero superior e vice-versa. Assim é que os animais sem movimento assemelham-se às plantas. Por isso, disse Dionísio (Os Nomes Divinos 7; PG 3, 872B) que a divina sabedoria *junta os extremos dos primeiros com os começos dos segundos.* Evidencia-se, pois, que a diversidade das coisas exige que todas não sejam iguais, mas que nelas exista uma graduação.

3. No entanto, como as espécies das coisas diversificam-se pelas formas, disto resulta a diferenciação das operações.

Com efeito, como cada coisa opera enquanto está em ato, as coisas em potência, enquanto tais, encontram-se privadas de operação. Ora, todo ente está em ato pela forma. Por isso, é necessário que a operação de uma coisa siga-lhe a forma. Logo, também é necessário que, quando há formas diversas, haja também operações diversas. Como, porém, a coisa atinge o fim pela ação, é necessário que os seus fins sejam diversos, embora o fim último seja comum a todas elas.

4. Além disso, as diversas relações entre a matéria e as coisas provêm também da diversidade das formas. Sendo que as formas são diversas enquanto umas são mais perfeitas do que as outras, há entre elas umas tão perfeitas que são subsistentes por si mesmas; tão perfeitas que não necessitam de apoio da matéria. Outras, no entanto, não podem perfeitamente subsistir por si mesmas, pois precisam do fundamento da matéria, de modo que o que subsiste não é só a forma, nem só a matéria, que em si mesma não é ente em ato, mas o composto de ambas.

Ora, a forma e a matéria não poderiam se unir para constituírem uma só coisa se não houvesse alguma proporção entre elas. Se, no entanto, elas devem ser proporcionadas, é necessário que às formas diversas correspondam matérias diversas. Disto resulta que algumas formas exigem matéria simples; outras, porém, matéria composta; e, segundo as diversas formas, deve ser diversa a composição das partes, adequada à espécie e à operação da forma.

5. Mas a diversidade dos agentes e pacientes resulta da diversa relação para a matéria. Ora, sendo que cada coisa opera em razão da forma, é necessário que as de

forma mais perfeitas e menos materiais operem nas que são mais materiais e cujas formas são mais imperfeitas

6. Ademais, da diversidade das formas, das matérias e dos agentes, resulta a diversidade de propriedades e de acidentes. Sendo a substância a causa dos acidentes, como o perfeito o é do imperfeito, é necessário que de princípios substanciais diversos provenham os diversos acidentes próprios. Por outra parte, como dos agentes diversos vêm os influxos diversos nos pacientes, é também necessário que, segundo agentes diversos sejam também diversos os acidentes que eles introduzem.

7. Depreende-se do que foi dito que, como são distribuídos nas coisas criadas os diversos acidentes, ações, paixões e colocações, tais coisas acontecem tendo razão de ser. Daí a Sagrada Escritura atribuir a criação e o governo das coisas à sabedoria e à providência divina. Com efeito, é dito nas Escrituras: *O Senhor criou a terra e com prudência estabeleceu os céus. Por sua sabedoria surgiram os abismos, e as nuvens se encheram de orvalho* (Pr 3, 19.20). Diz que a sabedoria de Deus *se estende de um extremo a outro e tudo dispõe suavemente* (Sb 8, 1), e que também *fez todas as coisas com medida, peso e número* (Sb 11, 21), para que saibamos que por *medida,* significa quantidade, ou modo ou grau de perfeição das coisas; por *número,* a pluralidade e a diversidade das espécies, decorrentes dos diversos graus de perfeição; por *peso,* as inclinações diversas para os fins próprios e para as operações, atividades, passividades e acidentes que vêm da distinção das espécies.

8. Mas, na supracitada ordem, segundo a qual é considerada a razão da providência divina, dissemos que entra, em primeiro lugar, a bondade divina como fim último, que é o primeiro princípio da ação e, em segundo lugar, a pluralidade das coisas. Para a constituição desta há necessidade de diversos graus nas formas e nas matérias, nos agentes e pacientes, nas ações e acidentes. Conseqüentemente, como a primeira razão da providência divina é simplesmente a bondade divina, também a primeira razão nas criaturas é a pluralidade delas, para cuja constituição e conservação parece que todas as outras coisas estão ordenadas. E, segundo isso, parece que Boécio falou razoavelmente ao dizer que *tudo que foi constituído na natureza inicial das coisas parece ter sido formado em razão dos números* (I Aritmética 2; PL 63, 1083B).

9. Deve-se, no entanto, atender que a razão prática e a especulativa, em parte, coincidem e, em parte, diferenciam-se. Coincidem, porque assim como a razão especulativa começa por um princípio e, por intermediários, chega à conclusão intencionada, assim também a razão prática começa por um princípio e, por intermediários, chega à operação ou à obra intencionada.

Na razão especulativa, o princípio é a forma e aquilo que é, mas, na razão prática, é o fim, que, às vezes, identifica-se com a forma; às vezes, com outra coisa.

tientium. Cum enim agat unumquodque ratione formae, patiatur vero et moveatur ratione materiae, oportet quod illa quorum formae sunt perfectiores et minus materiales, agant in illa quae sunt magis materialia, et quorum formae sunt imperfectiores.

2731. — Ex diversitate autem formarum et materiarum et agentium sequitur diversitas proprietatum et accidentium. Cum enim substantia sit causa accidentis, sicut perfectum imperfecti, oportet quod ex diversis principiis substantialibus diversa accidentia propria consequantur. Rursus, cum ex diversis agentibus sint diversae impressiones in patientibus, oportet quod secundum diversa agentia, diversa sint accidentia quae ab agentibus imprimuntur.

2732. — Patet ergo ex dictis quod, cum per divinam providentiam rebus creatis diversa accidentia, et actiones et passiones, et collocationes distribuantur, non hoc absque ratione accidit. Hinc est quod SACRA SCRIPTURA rerum productionem et gubernationem sapientiae et prudentiae divinae attribuit. Dicitur enim *Prov.* 3: 19 *Dominus sapientia fundavit terram, stabilivit caelos prudentia.* 20 *Sapientia illius eruperunt abyssi, et nubes rore concrescunt.* Et *Sap.* 8, 1 dicitur de Dei sapientia quod *attingit a fine usque ad finem fortiter, et disponit omnia suaviter.* Et 11, 21 eiusdem dicitur: *Omnia in mensura, numero et pondere disposuisti:* ut per *mensuram* quantitatem, sive modum aut gradum perfectionis uniuscuiusque rei intelligamus; per *numerum* vero pluralitatem et diversitatem specierum, consequentem ex diversis perfectionis gradibus; per *pondus* vero inclinationes diversas ad proprios fines et operationes, et agentia et patientia, et accidentia quae sequuntur distinctionem specierum.

2733. — In praedicto autem ordine, secundum quem ratio divinae providentiae attenditur, primum esse diximus divinam bonitatem, quasi ultimum finem, qui est primum principium in agendis; dehinc vero rerum numerositatem; ad quam constituendam necesse est gradus diversos in formis et materiis, et agentibus et patientibus, et actionibus et accidentibus esse. Sicut ergo prima ratio divinae providentiae simpliciter est divina bonitas, ita prima ratio in creaturis est earum numerositas, ad cuius institutionem et conservationem omnia alia ordinari videntur. Et secundum hoc rationabiliter videtur esse a BOËTIO dictum, in principio suae *Arithmeticae*, quod *omnia quaecumque a primaeva rerum natura constituta sunt*, ex *numerorum videntur ratione* esse *formata*.

2734. — Est autem considerandum quod operativa ratio et speculativa partim quidem conveniunt, partim vero differunt.

a) Conveniunt quidem in hoc quod, sicut ratio speculativa incipit ab aliquo principio et per media devenit ad conclusionem intentam, ita ratio operativa incipit ab aliquo primo et per aliqua media pervenit ad operationem vel operatum quod intenditur.

b) Principium autem in speculativis est forma et *quod quid est:* in operativis vero finis, quod quandoque quidem est forma,

quandoque aliquid aliud.

c) Principium etiam in speculativis semper oportet esse necessarium: in operativis autem quandoque quidem est necessarium, quandoque autem non; necessarium enim est hominem velle felicitatem ut finem, non necessarium autem velle domus aedificationem.

d) Similiter in demonstrativis semper posteriora ad priora de necessitate sequuntur: non autem in operativis semper, sed tunc solum quando ad finem non nisi per hanc viam perveniri potest; sicut necessarium est volenti aedificare domum quod quaerat ligna, sed quod quaerat ligna abiegna, hoc ex simplici voluntate ipsius dependet, non autem ex ratione domus aedificandae.

2735. — *a*) Sic igitur quod Deus suam bonitatem amet, hoc necessarium est: sed hoc non necessario sequitur, quod per creaturas repraesentetur, cum sine hoc divina bonitas sit perfecta. Unde quod creaturae in esse producantur, etsi ex ratione divinae bonitatis originem habeat, tamen ex simplici Dei voluntate dependet.

b) Supposito autem quod Deus creaturis suam bonitatem communicare, secundum quod est possibile, velit per similitudinis modum: ex hoc rationem accipit quod sint creaturae diversae. Non autem ex necessitate sequitur quod secundum hanc vel illam perfectionis mensuram, aut secundum hunc vel illum numerum rerum.

c) Supposito autem ex divina voluntate quod hunc numerum in rebus statuere velit, et hanc unicuique rei perfectionis mensuram: ex hoc rationem accipit quod habeat formam talem et materiam talem. Et similiter in consequentibus patet.

2736. — Manifestum igitur fit quod providentia secundum rationem quandam res dispensat: et tamen haec ratio sumitur ex suppositione voluntatis divinae.

2737. — Sic igitur per praemissa duplex error excluditur.

a) Eorum scilicet qui credunt quod omnia simplicem voluntatem sequuntur absque ratione. Qui est error LOQUENTIUM in lege Saracenorum, ut RABBI MOYSES dicit [4]: secundum quos nulla differentia est quod ignis calefaciat et infrigidet, nisi quia Deus ita vult.

b) Excluditur etiam error EORUM qui dicunt causarum ordinem ex divina providentia secundum modum necessitatis provenire (cf. capp. 72 sq.; cap. 94).

Quorum utrumque patet esse falsum ex dictis.

2738. — Sunt autem quaedam verba Scripturae quae videntur simplici voluntati divinae omnia attribuere. Quae non dicuntur ad hoc ut ratio tollatur a providentiae dispensatione, sed ut omnium primum principium Dei voluntas ostendatur, sicut iam supra dictum est. Sicut est illud *Psalmi*, *Omnia quaecumque voluit Dominus, fecit;* et IOB 11, *Quis ei dicere potest: Cur ita facis?* et *Rom.* 9, 19, *Voluntati enim eius quis resistit?* Et AUGUSTINUS dicit, III *de Trin.*: *Non nisi Dei voluntas causa* est *prima* sanitatis et *aegritudinis; praemiorum atque poenarum, gratiarum* atque *retributionum.*

Ademais, na razão especulativa o princípio sempre é necessário; mas, na prática, às vezes é necessário, às vezes não. Com efeito, é necessário, por exemplo, ao homem querer a felicidade como fim, mas não é necessário querer construir uma casa. Igualmente, na razão especulativa, sempre o que é posterior necessariamente segue o anterior, mas, na razão prática, nem sempre, pois isto só acontece quando não se chega ao fim senão por determinada via, como, por exemplo, é necessário àquele que constrói uma casa que busque a madeira; mas, buscar determinada madeira, isto simplesmente depende da sua vontade, visto não ser exigência da própria construção.

10. Assim sendo, é necessário que Deus ame a sua bondade, mas não decorre disto necessariamente que ela seja representada pelas criaturas, porque sem esta representação a bondade divina já é perfeita. Por isso, a produção das criaturas no ser, embora tenha a sua origem na bondade divina, contudo, depende da pura vontade de Deus. Contudo, suposto que Deus queira comunicar às criaturas a sua bondade por semelhança, enquanto isto é possível, daí se depreende a razão da diversidade das criaturas. Mas não se depreende necessariamente que o queira segundo esta ou aquela medida de perfeição, ou segundo este ou aquele número de coisas. Suposto, no entanto, que queira por vontade divina estabelecer determinado número de coisas e determinada medida de perfeição em cada coisa, disto se depreende a razão por que cada coisa tenha determinada forma e determinada matéria. E assim sucessivamente. Torna-se, pois, evidente que a providência divina governa as coisas segundo determinada razão, sendo, no entanto, que esta razão origina-se na suposição do querer da vontade divina.

11. Por conseguinte, pelo que está aqui dito, excluem-se dois erros:

Primeiro, o erro dos que acreditam que todas as coisas são dirigidas só pela vontade, sem interferência da razão. Tal é o erro dos *mutacalimim*, entre os Sarracenos, que, segundo o Rabi Moisés, afirmavam não haver diferença alguma em o fogo aquecer ou esfriar, senão porque Deus o quer.

Segundo, o erro dos que afirmam que a ordenação das coisas provém necessariamente da providência divina (cf. cc. LXXII ss; c. XLIV). É evidente que ambos esses erros são falsos, como se depreende do acima exposto.

12. Mas há certas palavras da Escritura que parecem atribuir todas as coisas unicamente à vontade divina. No entanto, não significam a exclusão da razão do governo da providência, mas dizem que a vontade de Deus é o primeiro princípio de todas as coisas. São textos como estes: *Tudo o que Deus quis, fez* (Sl 134, 6); *Quem lhe poderia dizer, por que fizestes isso?* (Jó 9, 12); *Quem lhe resiste à vontade?* (Rm 9, 19). Ainda escreve Agostinho: *Não é a vontade de Deus senão a primeira causa da saúde, das doenças, dos prêmios e dos castigos, das graças e das recompensas* (III Sobre a Trindade 4; PL 42, 873).

13. Assim, pois, ao se perguntar da razão por que acontece um efeito natural, podemos responder recorrendo a uma causa próxima, mas desde que reduzamos todas as coisas à vontade de Deus, como à causa primeira. Também, se se perguntar: *Por que a madeira é aquecida pela presença do fogo?*, responder-se-á: *Porque o aquecimento é a operação material do fogo,* e isto porque o calor é acidente do fogo.

Ora, tal acidente provém da própria forma do fogo e, assim, responder-se-á sucessivamente até que se chegue à vontade divina. Por isso, se a alguém lhe for perguntado porque a madeira é aquecida, responderá: *Porque Deus quis.* Resposta, sem dúvida, conveniente, porque reduz a questão à sua causa primeira. Mas, responderá inconvenientemente se pretender excluir todas as outras causas.

2739. — Sic ergo, cum quaeritur *propter quid* de aliquo naturali effectu, possumus reddere rationem ex aliqua proxima causa: dum tamen, sicut in primam causam, reducamus omnia in voluntatem divinam. Sicut, si quaeratur, *Quare lignum est calefactum ad praesentiam ignis?* dicitur, *Quia calefactio est naturalis actio ignis.* Hoc autem: *quia calor est proprium accidens eius.*

Hoc autem consequitur propriam formam eius. Et sic inde, quousque perveniatur ad divinam voluntatem. Unde, si quis respondet quaerenti quare lignum calefactum est, *Quia Deus voluit:* convenienter quidem respondet si intendit reducere quaestionem in primam causam; inconvenienter vero si intendit omnes alias excludere causas.

CAPÍTULO XCVIII
O QUE DEUS PODE E O QUE DEUS NÃO PODE FAZER FORA DA ORDEM DA SUA PROVIDÊNCIA

1. Do que foi acima exposto pode-se depreender que duas ordens hão de ser consideradas, uma das quais depende da causa primeira de todas as coisas e que abrange todas as coisas; a outra ordem, que é particular, depende de alguma causa criada e abrange tudo o que está sujeito a esta causa. E esta ordem, com efeito, é múltipla, segundo a diversidade de causas existentes nas criaturas. No entanto, uma ordem está sujeita à outra, como também as causas são subordinadas umas às outras. Por isso, é necessário que todas as ordens particulares estejam subordinadas à ordem universal, e que dela provenha tudo aquilo que se encontra nas coisas, enquanto dependem da causa primeira. Pode ser apresentado um exemplo disto na ordem social, pois todos os familiares conservam entre si uma certa ordenação, enquanto submetidos a um pai; por sua vez, quer os pais, quer todos os outros cidadãos, conservam entre si certa ordem relativa ao governante da cidade; e, finalmente, todos de um reino estão vinculados ao rei.

2. Pode-se ainda considerar a ordem universal, segundo a qual todas as coisas são governadas pela providência divina, de duas maneiras, a saber, quanto às coisas submetidas à ordem, e quanto à razão da mesma ordem, que depende dos princípios da ordem.

Foi demonstrado (l. II, cc. XXIII ss.) que as coisas ordenadas por Deus, de Deus provêm, não como de agente qualquer por necessidade natural, ou de qualquer outro, mas da vontade, sobretudo na primeira criação das coisas. Resta, pois, afirmar que fora das coisas abrangidas pela providência divina Deus pode fazer outras mais, porque a potência divina não está vinculada àquelas coisas.

No entanto, se considerarmos a ordem supra quanto à razão dependente de princípio, então fora dela Deus não pode fazer coisa alguma. Com efeito, esta ordem

CAP. XCVIII. - QUOMODO DEUS POSSIT FACERE PRAETER ORDINEM SUAE PROVIDENTIAE, ET QUOMODO NON.

LOCI CONGR. - I *Sent.* dist. 43, q. 2, aa. 1-2; *Pot.* q. 1, a. 5; I, q. 25, a. 5.

2740. — Ex praemissis (cap. praec.) autem accipi potest duplicis ordinis consideratio: quorum unus quidem dependet ex prima omnium causa, unde et omnia complectitur; alius autem particularis, qui ex aliqua causa creata dependet, et continet illa quae causae illi subduntur. Et hic quidem multiplex est, secundum diversitatem causarum quae inter creaturas inveniuntur. Unus tamen eorum sub altero continetur: sicut et causarum una sub altera existit. Unde oportet quod omnes particulares ordines sub illo universali ordine contineantur, et ab illo descendant qui invenitur in rebus secundum quod a prima causa dependent. Huius exemplum in politicis considerari potest. Nam omnes domestici unius patrisfamilias ordinem quendam ad invicem habent secundum quod ei subduntur; rursus, tam ipse paterfamilias, quam omnes alii qui sunt suae civitatis, ordinem quendam ad invicem habent, et ad principem civitatis; qui iterum, cum omnibus qui sunt in regno aliquo, ordinem habent ad regem.

2741. — Ordinem autem universalem, secundum quem omnia ex divina providentia ordinantur, possumus considerare dupliciter: scilicet quantum ad res quae subduntur ordini; et quantum ad ordinis rationem, quae ex principio ordinis dependet.

2742. — Ostensum est autem in Secundo (capp. 23 sqq.) quod res ipsae quae a Deo sub ordine ponuntur, proveniunt ab ipso non sicut ab agente per necessitatem naturae, vel cuiuscumque alterius, sed ex simplici voluntate, maxime quantum ad primam rerum institutionem. Relinquitur ergo quod praeter ea quae sub ordine divinae providentiae cadunt, Deus aliqua facere potest; non enim est eius virtus ad has res obligata.

2743. — Si autem consideremus praedictum ordinem quantum ad rationem a principio dependentem, sic praeter ordinem

illum Deus facere non potest. Ordo enim ille procedit, ut ostensum est (cap. praec.), ex scientia et voluntate Dei omnia ordinante in suam bonitatem sicut in finem. Non est autem possibile quod Deus aliquid faciat quod non sit ab eo volitum: cum creaturae ab ipso non prodeant naturaliter, sed per voluntatem, ut ostensum est (cf. supra). Neque etiam est possibile ab eo aliquid fieri quod eius scientia non comprehendatur: cum voluntas esse non possit nisi de aliquo noto. Neque iterum est possibile quod in creaturis aliquid faciat quod in suam bonitatem non sit ordinatum sicut in finem: cum sua bonitas sit proprium obiectum voluntatis ipsius. Similiter autem, cum Deus sit omnino immutabilis, impossibile est quod aliquid velit cum prius noluerit; aut aliquid de novo incipiat scire, vel in suam ordinet bonitatem.

2744. — Nihil igitur Deus facere potest quin sub ordine suae providentiae cadat: sicut non potest aliquid facere quod eius operationi non subdatur. Potest tamen alia facere quam ea quae subduntur eius providentiae vel operationi, si absolute consideretur eius potestas: sed nec potest facere aliqua quae sub ordine providentiae ipsius ab aeterno non fuerint, eo quod mutabilis esse non potest.

2745. — Hanc autem distinctionem QUIDAM non considerantes, in diversos errores inciderunt.

a) QUIDAM enim immobilitatem divini ordinis ad res ipsas quae ordini subduntur, extendere conati sunt, dicentes quod omnia necesse est esse sicut sunt: in tantum quod QUIDAM dixerunt quod Deus non potest alia facere quam quae facit Contra quod est quod habetur MATTH. 26, 53: *An non possum rogare Patrem meum, et exhibebit mihi plus quam duodecim legiones angelorum?*

b) QUIDAM autem, e converso, mutabilitatem rerum quae divinae providentiae subiiciuntur, in mutabilitatem divinae providentiae transtulerunt, de eo carnaliter sapientes quod Deus, ad modum carnalis hominis, sit in sua voluntate mutabilis. Contra quod dicitur *Num.* 23, 19: *Non est Deus* ut *homo, ut mentiatur: nec* quasi *filius hominis, ut mutetur.*

c) ALII vero contingentia divinae providentiae subtraxerunt. Contra quos dicitur *Thren.* 3, 37: *Quis est iste qui dixit ut fieret aliquid, Domino non iubente?*

procede, como foi demonstrado (c. prec.), da ciência e da vontade de Deus, que ordenam todas as coisas para a bondade divina como fim. Ora, não é possível Deus fazer algo que não tenha desejado, visto que as criaturas não procedem de Deus naturalmente, mas por ato da sua vontade, como acima foi demonstrado. Nem, ainda, é possível ser feita uma coisa que não esteja compreendida na ciência divina, porque não há vontade senão relativa a um conhecimento. Nem, outrossim, que Deus opere algo nas criaturas que não seja ordenado para a sua bondade como fim, porque a bondade divina é o objeto próprio da vontade divina. Igualmente, sendo Deus absolutamente imutável, é impossível que queira algo que antes não tenha querido, ou que comece a conhecer uma coisa, ou que comece a ordená-la para a sua bondade.

3. Por isso, Deus não pode fazer coisa alguma que não esteja submetida à ordem da sua providência, como também não pode fazer coisa alguma que não esteja submetida à sua operação. Pode, no entanto, fazer outras coisas que estão submetidas à sua providência e à sua operação, se o seu poder foi considerado absolutamente; mas não pode fazer coisa alguma que não esteja submetida à sua providência desde a eternidade, porque Deus é imutável.

4. Não considerando esta distinção, alguns caíram em muitos erros. Uns, que procuraram estender a imobilidade da ordem divina às coisas que a ela estão submetidas, dizendo que todas as coisas são necessárias assim como são, chegando alguns a afirmar que Deus não pode fazer outras coisas além das que fez. Contra isso se lê no Evangelho: *Não posso por acaso rogar a meu Pai, e ele me dará mais que doze legiões de anjos?* (Mt 26, 53).

Alguns, porém, em contrário, transferiram a imutabilidade das coisas submetidas à providência divina para a mutabilidade da providência divina, em interpretação carnal, como se Deus, como um homem carnal, tivesse vontade mutável. Contra a opinião destes se lê na Escritura: *Deus não é mentiroso como o homem; nem mutável como um filho de homem* (Nm 23, 19).

Outros, por fim, excluíram da providência divina a contingência. Contra estes, se lê na Escritura: *Quem é este que disse que algo se faça, que não tenha Deus ordenado?* ((Lm 3, 37).

CAP. XCIX. - QUOD DEUS POTEST OPERARI PRAETER ORDINEM REBUS INDITUM, PRODUCENDO EFFECTUS ABSQUE CAUSIS PROXIMIS.

LOCI CONGR. - *Pot.* q. 6, a. 1; I, q. 105, a. 6; *Comp.* cap. 136 (275).

2746. — RESTAT autem ostendere quod praeter ordinem ab ipso rebus inditum agere possit.

2747. — Est enim ordo divinitus institutus in rebus ut inferiora per superiora moveantur a Deo, ut supra (capp. 83; 88) dictum est. Potest autem Deus praeter hunc ordinem facere: ut scilicet ipse ef-

CAPÍTULO XCIX
DEUS PODE OPERAR FORA DA ORDEM DAS COISAS, PRODUZINDO EFEITOS SEM CAUSA PRÓXIMA

1. Pode-se, ainda, demonstrar que Deus pode operar fora da ordem estabelecida das coisas.

Com efeito, a ordem divina foi instituída nas coisas de modo que Deus movimenta as inferiores mediante as superiores, como acima foi dito (cc. LXXXIII e LXXXVIII). Deus, pois, pode operar fora desta ordem, isto é, Deus pode produzir um efeito nas coisas inferio-

res sem que opere um agente superior. Nisto, de fato, se diferenciam o agente que opera por necessidade natural e o agente que opera por vontade, pois o efeito do agente que opera por necessidade natural só pode resultar segundo o modo de potência ativa. Por isso, o agente de potência máxima não pode produzir imediatamente um efeito pequeno, mas produz o efeito proporcional a ela; contudo, encontra-se, às vezes, neste. potência menor que a da causa. e, assim, mediante muitas coisas, provém da causa suprema um pequeno efeito. Mas, no agente por vontade isto não acontece, porque ele, imediatamente, sem intermediários, pode produzir qualquer efeito que não lhe exceda a potência, visto que, por exemplo, um perfeitíssimo artífice pode fazer a obra tal qual a que é feita por um artífice menos perfeito. Ora, Deus opera por vontade e não por necessidade de natureza, conforme acima foi demonstrado (l. II, cc. XXIII ss.). Por isso, Deus pode produzir imediatamente efeitos menores que causas inferiores produzem, sem as causas que lhes são próprias.

2. Além disso, a potência divina está para todas as potências ativas como a potência universal está para as potências particulares, como se depreende do que acima foi dito (c. LXVII). Com efeito, a potência ativa universal, para produzir um efeito, pode ser determinada de dois modos. Primeiro, pela causa intermediária particular, como, por exemplo, a potência ativa do corpo celeste é determinada para realizar a geração humana mediante a potência particular que está no sêmen; e, ainda, no silogismo, a potência da proposição universal está determinada para a conclusão particular por meio de uma potência particular. Segundo, pelo intelecto, que apreende determinada forma e a leva a efeito. Ora, o intelecto divino não só conhece a essência divina, que é como uma virtude ativa universal; e não somente as causas universais primeiras, como também todas as causas particulares, como se depreende do que foi dito (l. I, c. L). Logo, pode produzir imediatamente todos os efeitos produzidos por qualquer agente particular.

3. Além disso, sendo que os acidentes seguem os princípios substanciais das coisas, é necessário que aquilo que produz imediatamente a substância da coisa possa também nela operar tudo o que segue a substância, porque também o generante, que dá a forma, dá todas as propriedades e movimentos que dela resultam. Ora, foi acima demonstrado (l. II, c. XXI) que Deus, na primeira instituição das coisas, produziu todas elas imediatamente no ser, por criação. Logo, Deus pode imediatamente mover a coisa para um efeito sem causas intermediárias.

4. Além disso, a ordem das coisas provém de Deus, segundo foram premeditadas no intelecto divino, como observamos, por exemplo, nas coisas humanas, nas quais o príncipe impõe aos cidadãos a ordem que premeditou. Ora, o intelecto divino não está necessariamente determinado para esta ordem, de modo a não poder cogitar de outra ordem. Nós também podemos cogitar de outra

fectum aliquem in inferioribus operetur, nihil ad hoc agente superiori agente. In hoc enim differt agens secundum necessitatem naturae, ab agente secundum voluntatem, quod ab agente secundum necessitatem naturae effectus non potest sequi nisi secundum modum virtutis activae: unde agens quod est maximae virtutis, non potest immediate producere effectum aliquem parvum, sed producit effectum suae virtuti proportionatum; in quo tamen invenitur quandoque minor virtus quam in causa, et sic per multa media tandem a causa suprema provenit aliquis parvus effectus. In agente autem per voluntatem non est sic. Nam agens per voluntatem statim sine medio potest producere quemcumque effectum qui suam non excedat virtutem: artifex enim perfectissimus potest facere opus quale faciat artifex imperfectus. Deus autem operatur per voluntatem, et non per necessitatem naturae, ut supra (*lib.* II, capp. 23 sqq.) ostensum est. Igitur minores effectus, qui fiunt per causas inferiores, potest facere immediate absque propriis causis.

2748. — Adhuc. Virtus divina comparatur ad omnes virtutes activas sicut virtus universalis ad virtutes particulares, sicut per supra (cap. 67) dicta patet. Virtus autem activa universalis ad particularem effectum producendum determinari potest dupliciter.

Uno modo, per causam mediam particularem: sicut virtus activa caelestis corporis determinatur ad effectum generationis humanae per virtutem particularem quae est in semine; sicut et in syllogismis virtus propositionis universalis determinatur ad conclusionem particularem per assumptionem particularem.

Alio modo, per intellectum, qui determinatam formam apprehendit, et eam in effectum producit. Divinus autem intellectus non solum est cognoscitivus suae essentiae, quae est quasi universalis virtus activa; neque etiam tantum universalium et primarum causarum; sed omnium particularium, sicut per supra (*lib.* I, cap. 50) dicta patet. Potest igitur producere immediate omnem effectum quem producit quodcumque particulare agens.

2749. — Amplius. Cum accidentia consequantur principia substantialia rei, oportet quod ille qui immediate substantiam rei producit, possit immediate circa ipsam rem operari quaecumque ad substantiam ipsius consequuntur: generans enim, quod dat formam, dat omnes proprietates et motus consequentes. Ostensum autem est supra (*lib.* II, cap. 21) quod Deus, in prima rerum institutione, omnes res per creationem immediate in esse produxit. Potest igitur immediate unamquamque rem movere ad aliquem effectum absque mediis causis.

2750. — Item. Ordo rerum profluit a Deo in res secundum quod est praexcogitatus in intellectu ipsius: sicut videmus in rebus humanis quod princeps civitatis ordinem apud se praemeditatum civibus imponit. Intellectus autem divinus non est determinatus ad hunc ordinem ex necessitate, ut nullum alium ordinem intelligere possit: cum et nos alium ordinem per intellectum

apprehendere possumus; potest enim intelligi a nobis quod Deus hominem absque semine ex terra formet. Potest igitur Deus, praeter inferiores causas, effectum illis causis proprium operari.

2751. — Praeterea. Licet ordo rebus inditus a providentia divina divinam bonitatem suo modo repraesentet, non tamen ipsam repraesentat perfecte: cum non pertingat bonitas creaturae ad aequalitatem bonitatis divinae. Quod autem non repraesentatur perfecte per aliquod exemplatum, potest iterum praeter hoc alio modo repraesentari. Repraesentatio autem divinae bonitatis in rebus est finis productionis rerum a Deo, ut supra (cap. 19) ostensum est. Non est igitur voluntas divina determinata ad hunc ordinem causarum et effectuum, ut non possit velle effectum aliquem in inferioribus producere immediate absque aliis causis.

2752. — Adhuc. Universa creatura magis est Deo subdita quam corpus humanum sit subditum animae eius: nam anima est corpori proportionata ut forma ipsius, Deus autem omnem proportionem creaturae excedit. Ex hoc autem quod anima imaginatur aliquid et vehementer afficitur ad illud, sequitur aliquando immutatio in corpore ad sanitatem vel aegritudinem absque actione principiorum corporalium quae sunt nata in corpore aegritudinem vel sanitatem causare. Multo igitur magis ex voluntate divina potest effectus aliquis sequi in creaturis absque causis quae natae sunt, secundum naturam, illum effectum producere.

2753. — Praeterea. Secundum naturae ordinem, virtutes activae elementorum sub virtutibus activis corporum caelestium ordinantur. Proprium autem effectum virtutum elementarium interdum virtus caelestis efficit absque actione elementi: sicut patet cum sol calefacit absque ignis actione. Multo igitur magis et divina virtus, absque actione causarum creatarum, potest producere proprios effectus earum.

2754. — *a*) Si autem quis dicat quod, cum ordinem istum rebus Deus indiderit, non potest esse absque mutatione ipsius ut, praeter ordinem ab ipso statutum, operetur in rebus effectus absque propriis causis producendo: ex ipsa rerum natura repelli potest.

b) Ordo enim inditus rebus a Deo, secundum id est quod in rebus frequenter accidere solet, non autem ubique secundum id quod est semper: multae enim naturalium causarum effectus suos producunt eodem modo ut frequenter, non autem ut semper; nam quandoque, licet ut in paucioribus, aliter accidit, vel propter defectum virtutis agentis, vel propter materiae indispositionem, vel propter aliquod fortius agens; sicut cum natura in homine generat digitum sextum. Non autem propter hoc deficit aut mutatur providentiae ordo: nam et hoc ipsum quod naturalis ordo, institutus secundum ea quae sunt frequenter, quandoque deficiat, providentiae subest divinae. Si ergo per aliquam virtutem creatam fieri potest ut ordo naturalis mutetur ab eo quod est frequenter ad id quod est raro, absque mutatione providentiae divinae; multo magis divina virtus quandoque aliquid facere po-

ordem, pois podemos pensar em Deus criando o homem da terra sem o sêmen. Logo, Deus pode operar naquelas causas o efeito que lhes é próprio, sem as causas inferiores.

5. Além disso, embora a ordem instituída nas coisas pela providência divina represente a seu modo a bondade divina, não a representa perfeitamente, porque a bondade da criatura não se iguala com a bondade divina. Ora, o que não está representado perfeitamente por uma imitação, pode fora desta ser representado de outro modo. Ademais, a representação da bondade divina nas várias coisas é o fim da produção delas por Deus, como acima foi demonstrado (c. XIX). Logo, a vontade divina não está determinada para tal ordem de causas e efeitos de modo a não poder querer produzir imediatamente um efeito nas coisas inferiores, sem outras causas.

6. Além disso, todas as criaturas estão mais submetidas a Deus que o corpo humano é submetido à alma, pois a alma está proporcionada ao corpo por ser a sua forma, mas Deus excede a proporção da criatura. Ora, quando a alma imagina alguma coisa e fortemente impressiona o corpo, vem a este alguma mudança na saúde ou na doença sem a ação dos princípios corpóreos destinados a causar saúde ou doença no corpo. Assim sendo, com muito mais razão pode vir da vontade divina algum efeito nas criaturas, sem as causas destinadas a produzir naturalmente aquele efeito.

7. Além disso, segundo a ordem natural, as potências ativas dos elementos estão subordinadas às potências ativas dos corpos celestes. Às vezes, porém, o efeito próprio daquelas potências é causado pela potência do corpo celeste sem a operação do elemento, como se verifica, por exemplo, quando o sol aquece sem ação do fogo. Logo, muito mais a potência divina também pode produzir os efeitos próprios das coisas criadas, sem a ação delas.

8. Se, porém, alguém disser que Deus, por ter constituído as coisas nesta ordem, não sem mudanças de si mesmo, opera nelas para a ordem que estabelecera efeitos causados sem as causas próprias, esta afirmação pode ser refutada pela consideração da própria natureza das coisas.

Com efeito, a ordem estabelecida por Deus nas coisas é a ordem segundo aquilo que nelas costuma acontecer freqüentemente, mas não em todo lugar conforme sempre deve acontecer, pois muitas das causas naturais produzem os seus efeitos freqüentemente do mesmo modo, mas não sempre. Às vezes, porém, as coisas se dão diferentemente ou devido à falha da potência agente, ou devido à indisposição da matéria, ou por causa de um agente mais potente, como, por exemplo, se é gerado naturalmente no homem um sexto dedo. No entanto, por este motivo a ordem da providência não falha, nem há mudança nela, porque também o fato de às vezes a ordem natural (instituída segundo o curso freqüente) falhar está sujeito à providência divina. Por conseguinte, se uma potência criada pode mudar a ordem natural do que acontece de modo freqüente para o que acontece raramente, sem mudança da providência divina, muito

mais poderá o poder divino às vezes fazer algo sem prejuízo da providência divina, fora da ordem estabelecida nas coisas naturais.

9. Com efeito, Deus às vezes realiza isto para manifestação do seu poder, pois não pode por melhor modo manifestar que toda a sua natureza está sujeita à vontade divina, senão fazendo às vezes algo fora da ordem natural, porque assim verifica-se que a ordem das coisas provém de Deus não por necessidade, mas livremente.

Nem deve ser tido como fraco argumento que Deus faça algo na natureza para que se manifeste às mentes humanas, pois como acima foi demonstrado (c. XXII), todas as criaturas corpóreas estão ordenadas para a natureza intelectual como seu fim. Como o fim da natureza intelectual é conhecer a Deus, como foi demonstrado (c. XXV), não pode causar admiração que, para se levar a criatura intelectual ao conhecimento de Deus, aconteça uma mudança na substância corpórea.

test, sine suae providentiae praeiudicio, praeter ordinem naturalibus inditum rebus a Deo.

2755. — *a*) Hoc enim ipsum ad suae virtutis manifestationem facit interdum. Nullo enim modo melius manifestari potest quod tota natura divinae subiecta est voluntati, quam ex hoc quod quandoque ipse praeter naturae ordinem aliquid operatur: ex hoc enim apparet quod ordo rerum processit ab eo non per necessitatem naturae, sed per liberam voluntatem.

b) Nec debet haec ratio frivola reputari, quod Deus aliquid facit in natura ad hoc quod se mentibus hominum manifestet: cum supra (cap. 22) ostensum sit quod omnes creaturae corporales ad naturam intellectualem ordinentur quodammodo sicut in finem; ipsius autem intellectualis naturae finis est divina cognitio, ut in superioribus (cap. 25) est ostensum. Non est ergo mirum si, ad cognitionem de Deo intellectuali naturae praebendam, fit aliqua immutatio in substantia corporali.

CAPÍTULO C
O QUE DEUS FAZ FORA DA ORDEM NATURAL NÃO É CONTRA A NATUREZA

1. Deve-se também considerar que, embora Deus faça algo fora da ordem estabelecida nas coisas, nada faz contra a natureza.

Com efeito, sendo Deus ato puro, mas tendo todas as coisas mistura de potência, é necessário que Deus esteja para todas elas como o movente para o movido, e como o atual para o que está em potência. Ora, o que está em potência segundo a ordem natural vinda de um agente, se nele algo vem impresso por este agente, isto não é simplesmente contra a natureza. Pode, no entanto, ser às vezes contrário à forma particular, corrompida por esta ação, como, por exemplo, quando o fogo é gerado e o ar corrompido pela ação do fogo, há geração e corrupção natural. Por isso, tudo o que é feito por Deus nas coisas criadas não é contra a natureza, embora pareça estar contra a ordem própria de alguma natureza.

2. Além disso, sendo Deus o primeiro agente, como acima foi demonstrado (l. I, c. XIII), tudo o que vem após Deus é como seu instrumento. Ora, os instrumentos são instituídos para servirem à ação do primeiro agente, porque são movidos por ele. Por isso, a matéria e a forma de determinado instrumento devem ser tais que convenham à ação visada pelo agente principal. Por isso, não é contra a natureza serem as coisas criadas movidas de algum modo por Deus, pois assim foram instituídas para servirem a Deus.

3. Além disso, também nos agentes corpóreos se observa que os movimentos dos corpos inferiores, impressos pelos superiores, não são violentos nem contra a natureza, embora não se veja que sejam convenientes ao

CAP. C. - QUOD EA QUAE DEUS FACIT PRAETER NATURAE ORDINEM NON SUNT CONTRA NATURAM.

LOCI CONGR. - *Pot.* q. 6, a. 1 ad 1; I. q. 105, a. 6 ad 1; *Comp.* cap. 136 (277).

2756. — CONSIDERANDUM tamen videtur quod, licet Deus interdum praeter ordinem rebus inditum aliquid operetur, nihil tamen facit contra naturam.

2757. — Cum enim Deus sit actus purus, omnia vero alia habeant aliquid de potentia admixtum, oportet quod Deus comparetur ad omnia sicut movens ad motum, et activum ad id quod est in potentia. Quod autem est in potentia secundum ordinem naturalem in respectu alicuius agentis, si aliquid imprimatur in ipsum ab illo agente, non est contra naturam simpliciter, etsi sit aliquando contrarium particulari formae quae corrumpitur per huiusmodi actionem: cum enim generatur ignis et corrumpitur aër igne agente, est generatio et corruptio naturalis. Quicquid igitur a Deo fit in rebus creatis, non est contra naturam, etsi videatur esse contra ordinem proprium alicuius naturae.

2758. — Adhuc. Cum Deus sit primum agens, ut supra (*lib.* I, cap. 13) ostensum est, omnia quae sunt post ipsum, sunt quasi quaedam instrumenta ipsius. Ad hoc autem sunt instrumenta instituta ut deserviant actioni principalis agentis, dum moventur ab ipso: unde talis instrumenti materia et forma esse debet ut sit competens actioni quam intendit principale agens. Et propter hoc non est contra naturam instrumenti ut moveatur a principali agente, sed est ei maxime conveniens. Neque igitur est contra naturam cum res creatae moventur qualitercumque a Deo: sic enim institutae sunt ut ei deserviant.

2759. — Praeterea. In agentibus etiam corporalibus hoc videtur, quod motus qui sunt in inferioribus corporibus ex impres-

sione superiorum, non sunt violenti neque contra naturam, quamvis non videantur convenientes motui naturali quem corpus inferius habet secundum proprietatem suae formae: non enim dicimus quod fluxus et refluxus maris sit motus violentus, cum sit ex impressione caelestis corporis, licet naturalis motus aquae sit solum ad unam partem, scilicet ad medium. Multo igitur magis quicquid a Deo fit in qualibet creatura, non potest dici violentum neque contra naturam.

2760. — Item. Prima mensura essentiae et naturae cuiuslibet rei est Deus, sicut primum ens, quod est omnibus causa essendi. Cum autem per mensuram de unaquaque re sumatur iudicium, oportet hoc dici naturale unicuique rei per quod conformatur suae mensurae. Hoc igitur erit naturale unicuique rei quod ei a Deo inditum est. Ergo et si eidem rei a Deo aliquid aliter imprimatur, non est contra naturam.

2761. — Amplius. Omnes creaturae comparantur ad Deum sicut artificiata ad artificem, ut ex praemissis (*lib.* II, cap. 24) patet. Unde tota natura est sicut quoddam artificiatum divinae artis. Non est autem contra rationem artificii si artifex aliter aliquid operetur in suo artificio, etiam postquam ei primam formam dedit. Neque ergo est contra naturam si Deus in rebus naturalibus aliquid operetur aliter quam consuetus cursus naturae habet.

2762. — Hinc est quod AUGUSTINUS dicit: *Deus, creator et conditor omnium naturarum, nihil contra naturam facit:* quia *id* est *naturale cuique rei quod* facit *a quo est omnis modus, numerus* et *ordo naturae.*

movimento natural que o corpo inferior tem segundo a sua forma, pois, por exemplo, não dizemos que o fluxo e o refluxo do mar são movimentos violentos, por serem provenientes do impulso celeste, embora o movimento da água se dirija só para uma parte, para o meio. Por isso, com muito mais razão o que é feito por Deus em cada criatura não pode ser dito violento, nem contra a natureza.

4. Além disso, a primeira medida da essência e da natureza das coisas é Deus, como primeiro ente, que é a causa do ser de todas as coisas. Ora, como formamos o juízo sobre cada coisa segundo a medida, é necessário que seja tido como natural a cada coisa aquilo que está conforme a sua medida. Por isso, será natural a cada coisa aquilo que nela foi introduzido por Deus. Logo, se na mesma coisa algo diferente for introduzido por Deus, isto não é contra a natureza.

5. Além disso, todas as criaturas estão para Deus como os artefatos para o artífice, como se depreende do que foi dito (l. II, c. XXIV). Por isso, toda a natureza é como um certo artefato da arte divina. Ora, não é contra a natureza do artefato se nele o artífice opera algo diferente, mesmo após lhe ter dado a forma primitiva. Logo, também não é contra a natureza de Deus produzir nas coisas naturais algo diferente daquilo que se encontra no curso da natureza.

6. Daí afirmar S. Agostinho: *Deus, criador e autor de toda a natureza, nada faz contra a natureza, porque é natural à coisa o que faz (Aquele) de quem vem todo modo, número e ordem natural* (XXVI Contra Fausto 3; PL 42, 480).

CAP. CI. - DE MIRACULIS.

LOCI CONGR. - II *Sent.* dist. 18, q. 1, a. 3; II *Cor.* XII, lect. 4 (491); II *Thess.* II, lect. 2 (50); *Hebr.* II, lect. 1 (99); *Pot.* q. 6, a. 2; I, q. 105, aa. 7, 8; I-II, q. 113, a. 10; *Comp.* cap. 136 (275).

2763. — HAEC autem quae praeter ordinem communiter in rebus statutum quandoque divinitus fiunt, *miracula* dici solent: *admiramur* enim aliquid cum, effectum videntes, causam ignoramus. Et quia causa una et eadem a quibusdam interdum est cognita et a quibusdam ignota, inde contingit quod videntium simul aliquem effectum, aliqui mirantur et aliqui non mirantur: astrologus enim non miratur videns eclipsim solis, quia cognoscit causam; ignarus autem huius scientiae necesse habet admirari, causam ignorans. Sic igitur est aliquid mirum quoad hunc, non autem quoad illum. Illud ergo simpliciter mirum est quod habet causam simpliciter occultam: et hoc sonat nomen *miraculi*, quod scilicet sit *de se admiratione plenum*, non quoad hunc vel illum tantum. Causa autem simpliciter occulta omni homini est Deus: probatum enim est supra (cap. 47) quod eius essentiam nullus homo in statu huius vitae intellectu capere potest. Illa igitur proprie mi-

CAPÍTULO CI
SOBRE OS MILAGRES

1. Costuma-se chamar de milagres as coisas que às vezes acontecem fora da ordem constante da natureza, pois ficamos admirados de um fato quando, vendo um efeito, desconhecemos a causa. E porque uma mesma causa é às vezes conhecida por uns e desconhecida por outros, acontece que, ao verem o mesmo efeito, uns ficam admirados e outros, não. Por exemplo: o astrônomo não se admira quando vê o eclipse do sol, porque conhece a sua causa, mas quem desconhece astronomia fica admirado, porque desconhece a causa. Assim, o eclipse é para este algo admirável, mas não o é para aquele. Por isso, é admirável aquilo que tem a sua causa simplesmente oculta.

E é isto que justamente quer dizer o termo milagre: *o que por si mesmo é capaz de causar admiração* a todos. Ora, a causa simplesmente oculta para todos os homens é Deus, pois, como acima foi provado (c. XLVII), nenhum homem, no estado da vida presente, pode apre-

endê-lo pelo intelecto. Por isso devem ser ditos propriamente milagres os fatos acontecidos fora da ordem comum que se vê nas coisas.

2. Há diversos graus e ordens nestes milagres. Com efeito, no supremo grau dos milagres estão aqueles nos quais algo é feito por Deus e que a natureza jamais pode fazer, como por exemplo, estarem dois corpos ocupando o mesmo lugar; o sol retroceder ou parar; o mar dividir-se para possibilitar a passagem dos transeuntes. Nestes milagres há ainda a se considerar uma ordem. Com efeito, quanto maiores são as coisas operadas por Deus e quanto mais remotas as capacidades da natureza, tanto maior é o milagre, como maior é o milagre de o sol retroceder do que o de dividirem-se as águas. No segundo grau dos milagres estão aqueles nos quais Deus faz algo que a natureza pode fazer, mas não por aquele modo. Assim, é obra natural que um animal viva, veja e ande; mas que, após a morte, viva; após a cegueira, veja, e após o coxear, ande – isto a natureza não pode fazer. Deus, porém, às vezes o faz milagrosamente. Deve-se ainda considerar que há nestes milagres uma graduação na medida em que o que é feito distancia-se da capacidade da natureza. O terceiro grau dos milagres consiste em Deus fazer o que é comumente feito por obra da natureza, sem, no entanto, os princípios da natureza atuarem, como, por exemplo, quando a virtude divina cura alguém de uma febre naturalmente curável, ou quando chove sem interferência das causas naturais da chuva.

racula dicenda sunt quae divinitus fiunt praeter ordinem communiter observatum in rebus.

2764. — Horum autem miraculorum diversi sunt gradus et ordines. Nam summum gradum inter miracula tenent in quibus aliquid fit a Deo quod natura nunquam facere potest: sicut quod duo corpora sint simul, quod sol retrocedat aut stet, quod mare divisum transeuntibus iter praebeat. Et inter haec etiam ordo attenditur. Nam quanto maiora sunt illa quae Deus operatur, et quanto magis sunt remota a facultate naturae, tanto miraculum maius est: sicut maius est miraculum quod sol retrocedat quam quod mare dividatur.

2765. — Secundum autem gradum in miraculis tenent illa in quibus Deus aliquid facit quod natura facere potest, sed non per illum ordinem. Opus enim naturae est quod aliquod animal vivat, videat et ambulet: sed quod post mortem vivat, post caecitatem videat, post debilitatem claudus ambulet, hoc natura facere non potest, sed Deus interdum miraculose operatur. Inter haec etiam miracula gradus attenditur, secundum quod illud quod fit, magis est a facultate naturae remotum.

2766. — Tertius autem gradus miraculorum est cum Deus facit quod consuetum est fieri operatione naturae, tamen absque principiis naturae operantibus: sicut cum aliquis a febre curabili per naturam, divina virtute curatur; et cum pluit sine operatione principiorum naturae.

CAPÍTULO CII
SÓ DEUS OPERA MILAGRES

1. Do que foi acima exposto depreende-se que só Deus pode fazer milagres.

Com efeito, o que está totalmente constituído em uma ordem não pode operar acima dela. Ora, todas as criaturas estão constituídas dentro da ordem que Deus estabeleceu nas coisas. Logo, nenhuma criatura pode operar acima desta ordem, o que seria fazer milagre.

2. Além disso, quando uma potência finita opera o efeito próprio para o qual está determinada não há milagre, embora isto possa ser admirável a alguém que não o compreenda, como, por exemplo, parece admirável ao ignorante que o ímã atraia o ferro, ou que um pequeno peixe retenha o navio. Ora, toda potência da criatura está limitada a determinado efeito, ou a muitos. Por isso, tudo que é feito pela potência de qualquer criatura não pode ser dito milagre, embora seja admirável para quem não compreende a potência daquela criatura. Ora, o que é feito pela potência divina, que é infinita. e, por isso, incompreensível em si mesma, é verdadeiramente milagre.

CAP. CII. - QUOD SOLUS DEUS FACIT MIRACULA.

LOCI CONGR. - *Pot.* q. 6, a. 3; I, q. 110, a. 4; II-II, q. 178, a. 1 ad 1; *Ioan.* X, lect. 5 (1431); *Epist.* A, ad 22-25, 29; *Epist.* B, aa. 12, 15-18 (744-747); *Comp.* cap. 136 (276).

2767. — Ex praemissis autem ostendi potest quod miracula facere solus Deus potest.

2768. — Quod enim est sub ordine totaliter constitutum, non potest supra ordinem illum operari. Omnis autem creatura constituta est sub ordine quem Deus in rebus statuit. Nulla ergo creatura potest supra hunc ordinem operari. Quod est miracula facere.

2769. — Item. Quando aliqua virtus finita proprium effectum operatur ad quem determinatur, non est miraculum: licet possit esse mirum alicui qui illam virtutem non comprehendit; sicut mirum videtur ignaris quod magnes trahit ferrum, vel quod aliquis parvus piscis sit retinens navem. Omnis autem creaturae potentia est limitata ad aliquem determinatum effectum, vel ad aliquos. Quicquid igitur virtute cuiuscumque creaturae fiat, non potest dici miraculum proprium, etsi sit mirum virtutem illius creaturae non comprehendenti. Quod autem fit virtute divina, quae, cum sit infinita, de se incomprehensibilis est, vere miraculum est.

2770. — Amplius. Omnis creatura in sua actione requirit subiectum aliquod in quod agat: solius enim Dei est ex nihilo aliquid facere, ut supra (*lib.* II, capp. 16, 21) ostensum est. Nihil autem quod requirit in sua actione subiectum, potest agere nisi illa ad quae subiectum illud est in potentia: hoc enim agens in subiectum aliquod operatur, ut educat illud de potentia in actum. Nulla igitur creatura, sicut nec creare potest, ita nec agere in aliqua re nisi quod est in potentia illius rei. Fiunt autem multa miracula divinitus dum in re aliqua fit divina virtute quod non est in potentia illius rei: sicut quod mortuus reviviscat, quod sol retrocedat, quod duo corpora sint simul. Haec igitur miracula nulla virtute creata fieri possunt.

3. Além disso, toda criatura exige para sua operação um sujeito no qual opere, pois só Deus pode fazer algo do nada, como acima foi demonstrado (l. II, cc. XVI e XXI). Nenhuma coisa que exige um sujeito para sua operação pode efetuar senão aquilo para o qual aquele sujeito está em potência, pois um agente efetua algo em um sujeito para reduzi-lo de potência a ato. Por isso, nenhuma criatura, como não pode criar, também não pode efetuar algo em uma coisa a não ser que já esteja em potência nesta coisa. Ora, realizam-se divinamente muitos milagres enquanto uma coisa efetua por virtude divina o que nesta coisa está em potência, como, por exemplo, a ressurreição de um morto, o retrocesso do sol, duas coisas ocuparem o mesmo lugar. Por conseguinte, tais milagres não podem ser realizados por nenhuma potência criada.

2771. — Adhuc. Subiectum in quod agitur, ordinem habet et ad agens quod reducit ipsum de potentia in actum, et ad actum in quem reducitur. Sicut ergo subiectum aliquod est in potentia ad aliquem determinatum actum, et non ad quemlibet, ita non potest reduci de potentia in actum determinatum nisi per agens aliquod determinatum: requiritur enim agens diversimode ad reducendum in diversum actum; nam, cum aër sit potentia ignis et aqua, alio agente fit actu ignis, et actu aqua. Similiter etiam patet quod materia corporalis in actum aliquem perfectum non reducitur a sola virtute universali agente, sed oportet esse aliquod agens proprium, per quod determinetur impressio universalis virtutis ad determinatum effectum; in actum autem minus perfectum potest reduci materia corporalis sola virtute universali, absque particulari agente: animalia enim perfecta non generantur ex sola virtute caelesti, sed requiritur determinatum semen; ad generationem vero quorundam imperfectorum animalium sola virtus caelestis sufficit, sine semine. Effectus igitur qui in his inferioribus fiunt, si sint nati fieri a causis superioribus universalibus sine operatione causarum particularium inferiorum, non est miraculum si sic fiant: sicut non est miraculum quod animalia ex putrefactione sine semine nascantur. Si autem non sunt nati fieri per solas causas superiores, requiruntur ad eorum complementum causae inferiores particulares. Cum autem aliquis effectus producitur ab aliqua causa superiori mediantibus propriis principiis, non est miraculum. Nullo igitur modo virtute superiorum creaturarum aliqua miracula fieri possunt.

4. Além disso, o sujeito no qual se opera está em relação com o agente que o reduz de potência a ato, e com o ato ao qual é reduzido. Por isso, assim como o sujeito é algo em potência para determinado ato, e não para qualquer ato, assim também ele não pode ser reduzido de potência a determinado ato, senão por determinado agente. Ademais, exige diversos agentes para ser reduzido a muitos atos, pois, por exemplo, como o ar está em potência para o fogo e para a água, um agente reduz a fogo em ato, e outro, a água em ato. O mesmo também acontece com a matéria corpórea que não é reduzida a ato perfeito só pela virtude operativa universal, mas é necessário um agente próprio pelo qual o influxo da virtude universal realize determinado efeito. No entanto, a matéria corpórea pode ser reduzida a um ato menos perfeito só pela virtude universal, sem um agente particular. Assim, por exemplo, os animais perfeitos não são gerados só pela virtude de um corpo celeste, mas exigem o sêmem determinado, mas, para a geração de alguns animais imperfeitos, é suficiente apenas a virtude do corpo celeste, sem o sêmem. Por isso, os efeitos produzidos nestes animais inferiores não são milagres, enquanto assim realizados, como também não é milagre que os animais sejam gerados da putrefação sem o sêmem. Se, porém, não são naturalmente produzidos só pelas causas superiores, são exigidas causas particulares inferiores como seu complemento. Assim, não há milagre quando um efeito é produzido por uma causa superior por meio dos seus princípios próprios. Por isso, de nenhum modo os milagres podem ser feitos pela virtude das criaturas superiores.

2772. — Amplius. Eiusdem rationis esse videtur quod aliquid operetur ex subiecto; et quod operetur id ad quod est in potentia subiectum; et quod ordinate operetur per determinata media. Nam subiectum non fit in potentia propinqua ad ultimum nisi cum fuerit actu in media: sicut cibus non est statim potentia caro, sed cum fuerit conversus in sanguinem. Omnis autem creatura necesse habet subiecto ad hoc quod aliquid faciat: nec potest facere nisi ad quod subiectum est in potentia, ut ostensum est. Ergo non potest facere aliquid nisi subiectum reducat in actum per determinata media.

5. Além disso, parece haver a mesma razão para que uma coisa seja efetuada de um sujeito, que seja efetuado aquilo para o qual está o sujeito em potência, como também que seja ordenadamente efetuado por meios determinados. Com efeito, o sujeito não é posto em potência para o último ato a não ser que esteja em ato intermediário, como, por exemplo, o alimento que não se põe imediatamente em potência para ser carne, mas após ter-se convertido em sangue. Ora, toda criatura tem necessidade de um sujeito para efetuar alguma coisa, e não pode efetuar senão aquilo para o qual o sujeito está em potência, como foi demonstrado. Logo, não po-

de efetuar alguma coisa a não ser que reduza o sujeito de potência a ato por determinados meios. Por isso, não podem ser feitos por virtude de uma criatura os milagres que são realizados quando um efeito é produzido fora da ordem em que naturalmente pode ser produzido.

6. Além disso, as espécies de movimento obedecem uma certa ordem natural, pois o primeiro deles é o movimento local e, por isso, é causa dos outros movimentos, pois o primeiro em um gênero é causa dos demais deste gênero. Ora, o efeito produzido nas coisas inferiores deve ser produzido por alguma geração ou por alguma alteração. Por isso, convém que seja proveniente de algo localmente movido por aquilo que é feito por um agente incorpóreo, que por si não se pode mover localmente. Ora, os efeitos produzidos pelas substâncias incorpóreas mediante instrumentos corpóreos não são miraculosos, pois os corpos só operam naturalmente. Por isso, as substâncias criadas incorpóreas não podem operar milagres por virtude própria. E muito menos, as substâncias corpóreas, cujas ações são todas naturais.

7. Por isso, só a Deus pertence fazer milagres. Com efeito, Deus é superior à ordem que contém todas as coisas, como também toda esta ordem provém da providência divina. Ademais, sendo o poder divino absolutamente infinito, ele não está limitado a um efeito especial, nem a que seu efeito seja produzido conforme algum modo ou alguma ordem determinados.

8. Daí a Escritura referir-se a Deus nestes termos: *O único que faz grandes maravilhas* (Sl 135, 4).

Miracula igitur, quae fiunt ex hoc quod aliquis effectus producitur non illo ordine quo naturaliter fieri potest, virtute creaturae fieri non possunt.

2773. — Adhuc. Inter species motus ordo quidam naturalis attenditur: nam primus motuum est motus localis, unde et causa aliorum existit; primum enim in quolibet genere causa invenitur eorum quae in illo genere consequuntur. Omnis autem effectus qui in his inferioribus producitur, per aliquam generationem vel alterationem necesse est ut producatur. Oportet igitur quod per aliquid localiter motum hoc proveniat, si fiat ab aliquo agente incorporali, quod proprie localiter moveri non possit. Effectus autem qui fiunt a substantiis incorporeis per corporea instrumenta, non sunt miraculosi: corpora enim non operantur nisi naturaliter. Non igitur substantiae creatae incorporeae possunt aliqua miracula facere propria virtute. Et multo minus substantiae corporeae, quarum omnis actio naturalis est.

2774. — Solius igitur Dei est miracula facere. Ipse enim est superior ordine quo universa continentur, sicut a cuius providentia totus hic ordo fluit. Eius etiam virtus, cum sit omnino infinita, non determinatur ad aliquem specialem effectum; neque ad hoc quod effectus ipsius producatur aliquo determinato modo vel ordine.

2775. — Hinc est quod in *Psalmo* dicitur de Deo: *Qui facit mirabilia magna solus.*

CAPÍTULO CIII
COMO AS SUBSTÂNCIAS ESPIRITUAIS REALIZAM COISAS MARAVILHOSAS, AS QUAIS, NO ENTANTO, NÃO SÃO MILAGRES

1. Afirma Avicena (Sobre a Alma 4, 4) que a matéria obedece mais às substâncias separadas para a produção de um efeito do que aos agentes contrários que nela operam. Por isso, afirma ele também que pela atração daquelas substâncias seguem-se, às vezes, alguns efeitos nas substâncias inferiores, como chuvas ou curas de enfermos, sem a mediação de agentes corpóreos. Encontramos, com efeito, um sinal disto em nossa alma que, quando está sujeita a forte imaginação, é capaz de alterar o corpo apenas pelo pensamento, como, por exemplo, quando alguém anda numa trave posta no alto: facilmente cai porque, devido ao medo, imagina que vai cair, mas não cairia se a trave estivesse no chão, pois então nem poderia ter medo. Sabe-se também que a alma faz o corpo sentir calor só pelo pensamento, como se vê nos casos de concupiscência ou ira, ou mesmo sentir frio, como quando temos medo. Pode ainda o corpo sofrer alguma alteração devido a preocupações com doen-

CAP. CIII. - QUO MODO SUBSTANTIAE SPIRITUALES ALIQUA MIRABILIA OPERANTUR, QUAE TAMEN NON SUNT VERE MIRACULA.

LOCI CONGR. - II *Sent.* dist. 7, q. 3, a. 1; *Gal.* III, lect. 1 (117); II *Thess.* II, lect. 2 (50); *Quodlib.* IX, q. 4, a. 5; *Pot.* q. 6, a. 3: Avicenna; *de Malo*, q. 16, a. 9 ad 13; I, q. 110, a. 4; q. 114, a. 4; q. 117, a. 3 ad 2; II-II, q. 178, a. 1 ad 2; III, q. 49, a. 2 ad 3; *Sortibus*, cap. 4 (665); *Comp.* cap. 136 (276).

2776. — FUIT autem positio AVICENNAE quod substantiis separatis multo magis obedit materia ad productionem alicuius effectus, quam contrariis agentibus in materia. Unde ponit quod ad apprehensionem praedictarum substantiarum sequitur interdum effectus aliquis in istis inferioribus, vel pluviarum, vel sanitatis alicuius infirmi, absque aliquo corporeo agente medio.

2777. — *a*) Cuius quidem signum ab anima nostra accepit, quae cum fuerit fortis in sua imaginatione, ad solam apprehensionem immutatur corpus: sicut cum quis ambulans super trabem in alto positam, cadit de facili, quia imaginatur casum ex timore; non autem caderet si esset trabs illa posita super terram, unde casum timere non posset.

b) Manifestum est etiam quod ad solam apprehensionem animae calescit corpus, sicut accidit in concupiscentibus vel iratis; aut etiam infrigidatur, sicut accidit in timentibus.

Quandoque etiam immutatur ex forti apprehensione ad aliquam aegritudinem, puta febrem, vel etiam lepram.

c) Et per hunc modum dicit quod, si anima sit pura, non subiecta corporalibus passionibus, et fortis in sua apprehensione, obedit apprehensioni eius non solum corpus proprium, sed etiam corpora exteriora: adeo quod ad eius apprehensionem sanetur aliquis infirmus, vel aliquid huiusmodi aliud accidat.

d) Et hoc ponit esse causam fascinationis: quia scilicet anima alicuius vehementer affecta in malivolentia, habet impressionem nocumenti in aliquem, maxime puerum, qui propter corporis teneritudinem est facile susceptivus impressionum.

e) Unde vult quod multo amplius ad apprehensionem substantiarum separatarum, quas ponit animas vel motores orbium, sequantur aliqui effectus in istis inferioribus absque actione alicuius corporalis agentis.

2778. — a) Haec autem positio satis consona est aliis suis positionibus. Ponit enim quod omnes formae substantiales effluunt in haec inferiora a substantia separata; et quod corporalia agentia non sunt nisi disponentia materiam ad suscipiendam impressionem agentis separati.

b) Quod quidem non est verum secundum ARISTOTELIS doctrinam, qui probat in VII *Metaphys.*, quod formae quae sunt in materia, non sunt a formis separatis, sed a formis quae sunt in materia: sic enim invenitur similitudo inter faciens et factum.

2779. — Exemplum etiam quod sumitur de impressione animae in corpus, non multum adiuvat eius intentionem. Non enim ex apprehensione sequitur aliqua immutatio corporis nisi apprehensioni adiuncta fuerit affectio aliqua, ut gaudii vel timoris, aut concupiscentiae, aut alterius passionis. Huiusmodi autem passiones accidunt cum aliquo determinato motu cordis, ex quo consequitur ulterius immutatio totius corporis, vel secundum motum localem vel secundum alterationem aliquam. Unde adhuc remanet quod apprehensio substantiae spiritualis non alterat corpus nisi mediante motu locali.

2780. — Quod autem de fascinatione inducit, non ob hoc accidit quod apprehensio unius immediate immutet corpus alterius: sed quia, mediante motu cordis, immutat corpus coniunctum; cuius immutatio pervenit ad oculum, a quo infici potest aliquid extrinsecum, praecipue si sit facile immutabile; sicut etiam oculus menstruatae inficit speculum.

2781. — Substantia igitur spiritualis creata propria virtute nullam formam inducere potest in materiam corporalem, quasi materia ad hoc sibi obediente ut exeat in actum alicuius formae, nisi per motum localem alicuius corporis. Est enim hoc in virtute substantiae spiritualis creatae, ut corpus obediat sibi ad motum localem. Movendo autem localiter aliquod corpus, adhibet aliqua naturaliter activa ad effectus aliquos producendos: sicut etiam ars fabrilis adhibet ignem ad mollificationem ferri. Hoc

ças, como com febres, ou com a lepra. E, com tais afirmações, diz ainda Avicena que, se a alma é pura, e não fica sujeita a paixões corpóreas, e é forte em sua apreensão, obedecem-lhe à apreensão não só o seu próprio corpo, como também os corpos exteriores e por sua apreensão cura os enfermos, ou realiza coisas semelhantes. Afirma ainda ser isto a causa da fascinação, pela qual a alma de alguém fortemente afetada de maldade causa males em outrém, sobretudo nas crianças, por serem as crianças de corpo fraco e impressionáveis. Disto Avicena quer concluir que, como as substâncias separadas são as almas ou motores dos orbes, terão maior influência para produzir com sua apreensão certos efeitos nestas coisas inferiores, sem a operação de agente corpóreo. Além disso, esta afirmação de Avicena é muito conforme às suas outras opiniões, pois diz também que as formas substanciais unem-se às coisas inferiores mediante uma substância separada, e que os agentes corpóreos não realizam senão a disposição da matéria para receber a influência de um agente separado.

2. Mas essas afirmações não são verdadeiras segundo a doutrina de Aristóteles (VII Metafísica 8, 1033b; Cmt 7, 1427 ss), provando ele que as formas existentes na matéria não provêm das formas separadas, mas das formas que estão na matéria, havendo assim semelhança entre causa e efeito. Também o exemplo que apresenta da alma no corpo não favorece muito o seu intento.

Com efeito, do conhecimento não resulta mudança alguma no corpo a não ser que haja uma afeição unida a ele, como a alegria, a concupscência ou outra paixão.

Essas paixões acontecem juntamente com algum movimento cardíaco, passando daí para todo o corpo, segundo o movimento local ou alguma alteração. Daí se vê que a substância espiritual não altera o corpo senão mediante um movimento local. Quanto ao que ele apresenta a respeito da fascinação, vemos que não é por causa da apreensão que acontece o fato de um mudar o corpo do outro, mas é devido ao movimento cardíaco que o corpo unido é modificado. Esta modificação chega ao olho, pelo qual pode introduzir-se algo exterior, principalmente se o sujeito é impressionável, como, por exemplo, os olhos da mulher menstruada são afetados pelo espelho.

3. Por conseguinte, a substância espiritual criada não pode por virtude própria introduzir formas na matéria corpórea, como se a matéria lhe obedecesse para ser reduzida de potência a ato de uma forma, a não ser no caso de movimento local de algum corpo. Com efeito, movendo localmente um corpo, acrescenta-lhe uma força naturalmente operativa para produzir alguns efeitos, como também, por exemplo, o ferreiro usa o fogo para amolecer o ferro. No entanto, propriamente falando, isto não é milagre. Resta, pois, que as substâncias

espirituais criadas não fazem milagre por virtude própria. Digo *por virtude própria,* porque nada impede que elas, enquanto operam por virtude divina, façam milagres. Daí se vê por que uma ordem de anjos é especialmente destinada a operar milagres, como diz S. Gregório (II Diálogos 31; PL 66, 190D). Diz ele também que uns santos algumas vezes fazem milagres por poder, não só por intercessão.

Deve-se, no entanto, considerar que quando coisas naturais são usadas pelos anjos ou pelos demônios para determinados efeitos, são usadas como instrumentos, como, por exemplo, o médico que usa de ervas para curar o doente. Ora, do instrumento procede não só o efeito correspondente à sua virtude, mas também o superior a ela, enquanto opera em virtude do agente principal, pois, por exemplo, as serras e os machados não podem fazer a cama, senão enquanto operam movidos pelo carpinteiro capaz de fazê-las; como, também, o calor natural não pode gerar a carne, senão em virtude da alma vegetativa, que é usada como instrumento. Por isso, é conveniente que efeitos mais elevados venham das coisas naturais, porque as substâncias espirituais as usam como instrumento.

4. Por isso, embora estes efeitos não possam ser simplesmente considerados milagres, porque resultam de causas naturais, contudo são para nós admiráveis, de dois modos. Primeiro, porque pelas substâncias espirituais tais causas são aplicadas aos seus efeitos próprios de maneira não acostumada para nós; por isso, as obras dos artístas habilidosos tornam-se-nos admiráveis, porque não percebemos como são feitas. Segundo, porque as causas naturais trazidas para produzir certos efeitos recebem alguma virtude enquanto instrumentos de causas que são substâncias espirituais. E nisto aproximam-se dos milagres.

autem non est miraculosum, proprie loquendo. Unde relinquitur quod substantiae spirituales creatae non faciant miracula propria virtute.

2782. — Dico autem *propria virtute:* quia nihil prohibet huiusmodi substantias, inquantum agunt in virtute divina, miracula facere. Quod etiam ex hoc videtur, quod unus ordo angelorum specialiter deputatur, ut Gregorius dicit, ad miracula facienda (cf. cap. 80). Qui etiam dicit quod quidam sancti miracula interdum faciunt *ex potestate,* non solum ex intercessione.

2783. — Considerandum tamen est quod, cum res aliquas naturales vel angeli vel daemones adhibent ad aliquos determinatos effectus, utuntur eis quasi instrumentis quibusdam, sicut et medicus utitur ut instrumentis aliquibus herbis ad sanandum. Ex instrumento autem procedit non solum suae virtuti correspondens effectus, sed etiam ultra propriam virtutem, inquantum agit in virtute principalis agentis: serra enim, aut securis, non posset facere lectum nisi inquantum agunt ut motae ab arte ad talem effectum; nec calor naturalis posset carnem generare nisi virtute animae vegetabilis, quae utitur ipso quasi quodam instrumento. Conveniens est igitur quod ex ipsis rebus naturalibus proveniant aliqui altiores effectus ex hoc quod spirituales substantiae eis utuntur quasi instrumentis quibusdam.

2784. — Sic ergo, licet tales effectus simpliciter miracula dici non possint, quia ex naturalibus causis proveniunt, mirabiles tamen nobis redduntur dupliciter.

a) Uno modo, ex hoc quod per spirituales substantias tales causae modo nobis inconsueto ad effectus proprios apponuntur: unde et ingeniosorum artificum opera mira redduntur cum ab aliis non percipitur qualiter operantur.

b) Alio modo, ex hoc quod causae naturales appositae ad effectus aliquos producendos, aliquid virtutis sortiuntur ex hoc quod sunt instrumenta spiritualium substantiarum. Et hoc magis accedit ad rationem miraculi.

CAPÍTULO CIV
AS OBRAS DOS MAGOS NÃO RESULTAM APENAS DA INFLUÊNCIA DOS CORPOS CELESTES

1. Houve ainda alguns que disseram que as obras feitas nas artes mágicas, e que se nos apresentam como maravilhosas, não se realizam pelas substâncias espirituais, mas pelos corpos celestes. Parece que o sinal disto está em que os que executam tais obras baseiam-se nos lugares fixos das estrelas. Recorrem também ao auxílio de ervas e de outros corpos, como preparativos da matéria superior, para que elas recebam o influxo da virtude celeste.

2. Mais isto evidentemente se opõe à experiência. Ora, não sendo possível que o intelecto seja causado pelos princípios corpóreos, como acima foi provado (c.

CAP. CIV. - QUOD OPERA MAGORUM NON SUNT SOLUM EX IMPRESSIONE CAELESTIUM CORPORUM.

LOCI CONGR. - *Pot.* q. 6, a. 3: Unde et Alexander; *ibid.* a. 10: Quidam... sicut Alexander.

2785. — FUERUNT autem QUIDAM dicentes quod huiusmodi opera nobis mirabilia quae per artes magicas fiunt, non ab aliquibus spiritualibus substantiis fiunt, sed ex virtute caelestium corporum. Cuius signum videtur quod ab exercentibus huiusmodi opera stellarum certus situs consideratur. Adhibentur etiam quaedam herbarum et aliarum corporalium rerum auxilia, quasi ad praeparandam inferiorem materiam ad suscipiendam influentiam virtutis caelestis.

2786. — Hoc autem expresse apparentibus adversatur. Cum

enim non sit possibile ex aliquibus corporeis principiis intellectum causari, ut supra (cap. 84) probatum est, impossibile est quod effectus qui sunt proprii intellectualis naturae, ex virtute caelestis corporis causentur. In huiusmodi autem operationibus magorum apparent quaedam quae sunt propria rationalis naturae opera: redduntur enim responsa de furtis sublatis, et de aliis huiusmodi, quod non posset fieri nisi per intellectum. Non est igitur verum omnes huiusmodi effectus ex sola virtute caelestium corporum causari.

2787. — Praeterea. Ipsa loquela proprius actus est rationalis naturae. Apparent autem aliqui colloquentes hominibus in praedictis operationibus, et ratiocinantes de diversis. Non est igitur possibile quod huiusmodi fiant sola virtute caelestium corporum.

2788. — *a*) S i q u i s a u t e m d i c a t quod huiusmodi apparentiae non sunt secundum sensum exteriorem, sed secundum imaginationem tantum: h o c q u i d e m, p r i m o, n o n v i d e t u r v e r u m.

b) Non enim alicui apparent formae imaginatae quasi res verae, nisi fiat alienatio ab exterioribus sensibus: quia non potest esse quod similitudinibus intendatur tanquam rebus, nisi ligato naturali iudicatorio sensus. Huiusmodi autem collocutiones et apparitiones fiunt ad homines qui utuntur libere sensibus exterioribus. Non est igitur possibile quod huiusmodi visa vel audita sint secundum imaginationem tantum.

2789. — Deinde, ex quibuscumque formis imaginatis non potest alicui provenire intellectualis cognitio ultra facultatem naturalem vel acquisitam sui intellectus: quod etiam in somniis patet, in quibus, etsi sit aliqua praesignatio futurorum, non tamen quicumque videns somnia, eorum significata intelligit. Per huiusmodi autem visa vel audita quae apparent in operibus magorum, plerumque advenit alicui intellectualis cognitio aliquorum quae sui intellectus facultatem excedunt: sicut revelatio occultorum thesaurorum, manifestatio futurorum, et quandoque etiam de aliquibus documentis scientiae alicuius vera respondentur. Oportet ergo quod vel illi apparentes et colloquentes non videantur secundum imaginationem tantum: vel saltem quod hoc fiat virtute alicuius intellectus superioris, quod homo per huiusmodi imaginationes in cognitionem talium adducatur; et non fiat hoc virtute solum caelestium corporum.

2790. — Adhuc. Quod virtute caelestium corporum fit, est effectus naturalis: nam formae naturales sunt quae in inferioribus causantur ex virtute caelestium corporum. Quod igitur nulli rei potest esse naturale, non potest fieri virtute caelestium corporum. Quaedam autem talia fieri dicuntur per operationes praedictas: sicut quod ad praesentiam alicuius quaecumque sera ei pandatur, quod aliquis invisibilis reddatur, et multa huiusmodi narrantur. Non est igitur possibile hoc fieri virtute caelestium corporum.

2791. — Amplius. Cuicumque virtute caelestium corporum confertur quod posterius est, confertur et ei quod prius est. Moveri autem ex se consequitur ad habere animam: animatorum enim proprium est quod mo-

LXXXIV), será também impossível que os efeitos próprios da natureza intelectual sejam causados pela virtude de um corpo celeste. Com efeito, nas obras dos magos aparecem algumas semelhantes às causadas por uma natureza intelectual, pois, por exemplo, dão respostas a perguntas sobre roubos ocultos e sobre coisas semelhantes, o que não pode ser causado senão pelo intelecto. Logo, não é verdade que todos esses efeitos são causados só pela virtude dos corpos celestes.

3. Além disso, a linguagem é ato da natureza racional. Ora, nas operações acima mencionadas aparecem homens falando e raciocinando sobre muitas coisas. Por isso, não é possível que tais coisas aconteçam só pela virtude dos corpos celestes.

4. Porém, se alguém disse que estes fenômenos não se manifestam aos sentidos externos, mas só à imaginação, vê-se de início que isto não parece ser verdadeiro. Com efeito, as formas imaginárias não se apresentam a alguém como coisa real, se não houver desligamento dos sentidos externos, porque não é possível que as imagens sejam consideradas reais se não estiver suspenso o discernimento natural dos sentidos. Ora, aqueles colóquios e aparições realizam-se por homens que usam livremente dos sentidos externos. Por isso, não é possível que estas visões e aparições auditivas sejam só imaginárias.

Ademais, de um conhecimento intelectivo acima da capacidade natural adquirida do seu intelecto, não pode originar-se em alguém nos sonhos qualquer forma imaginária, nos quais, embora apareçam predições do futuro, contudo, quem as conhece no sonho, não lhes pode compreender o significado. Ora, pelas visões e audições vistas nas obras dos mágicos, surge, por vezes, a alguém um conhecimento intelectivo de coisas que excedem a capacidade de seu intelecto, como, por exemplo, a descoberta de tesouros ocultos, a visão de coisas futuras e, ainda, respostas verdadeiras são dadas a perguntas científicas. Logo, é necessário que aqueles que conversam ou que têm visões não vejam só coisas imaginárias, ou, pelo menos, que isto aconteça em virtude de um intelecto superior. Este, por meio dessas formas imaginárias leva o homem ao conhecimento destas coisas e, assim, elas não acontecem em virtude dos corpos celestes.

5. Além disso, o efeito da virtude de um corpo celeste é natural, pois as formas naturais são causadas nas coisas inferiores pelas virtudes dos corpos celestes. Por isso, o que não pode ser natural a coisa alguma não pode ser feito pela virtude de um corpo celeste. Ora, algumas coisas fora da ordem natural dizem-se feitas nas supracionadas operações, como, por exemplo, quando só pela presença de alguém um ferrolho se abre, ou quando alguém se torna invisível, e muitas outras semelhantes são narradas. Por isso, não é possível que sejam feitas pela virtude dos corpos celestes.

6. Além disso, a quem, por virtude dos corpos celestes, se dá o que é posterior, dá-se-lhe também o que é anterior. Ora, mover-se por si mesmo resulta do fato de possuir alma, pois é próprio das coisas animadas move-

rem-se por si mesmas. Por isso, é impossível fazer, por virtude de corpo celeste, que algo que não tenha alma se mova por si mesmo. Ora, é dito que por meio das artes mágicas uma estátua é capaz de se mover ou falar. Logo, não é possível que os efeitos das artes mágicas provenham de corpo celeste.

7. Se, porém, se disser que aquela estátua recebe um princípio vital pela virtude dos corpos celestes, isto também é impossível.

Com efeito, o princípio da vida em todos os viventes é a forma substancial, como diz o Filósofo (II Sobre a Alma 4, 415b; Cmt 7, 319): *Viver é o ser para os viventes.* Ora, é impossível que uma coisa receba novamente a forma substancial se não se desfizer da forma que tinha antes, porque *a geração de uma coisa é a corrupção de outra* (III Física 8, 208a; Cmt 13, 401). Ora, na fabricação da estátua não é abandonada forma substancial alguma, mas a mudança é feita quanto à figura, que é um acidente, permanecendo a forma substancial do cobre ou de material semelhante. Logo, não é possível que tais estátuas tenham algum princípio de vida.

8. Além disso, se algo se move em virtude de princípio vital, deve ter sentidos, pois, *quem move é o sentido ou o intelecto* (III Sobre a Alma 10, 433a; Cmt 15, 818 s.). Ora, o intelecto, nas coisas que são geradas e corruptíveis, não existe sem os sentidos. Além disso, o sentido não existe onde não pode haver tato, nem sem órgão de certo modo proporcionado. Mas esta proporção não se encontra na pedra, na cera, nem no metal, materiais de que é feita uma estátua. Logo, não é possível que as estátuas sejam movidas por um princípio vital.

9. Além disso, as coisas vivas perfeitas não são geradas só pela virtude celeste, mas procedem também do sêmen, porque *o homem é gerado pelo sêmen e pelo sol* (II Física 2, 194b; Cmt 4, 175.). Ora, as coisas geradas só pela virtude celeste, sem o sêmen, são os animais gerados da putrefação, que são os mais ignóbeis dentre os demais. Por isso, se estas estátuas recebem o princípio vital, pelo qual se movem, só da virtude celeste, deveriam ser os mais ignóbeis dos animais. Mas isto é falso, se operam por um princípio intrínseco, pois nas suas ações revelam operações nobres, porque respondem a coisas ocultas. Logo, é impossível que operem ou se movam em virtude de um princípio vital.

10. Além disso, o efeito natural produzido em virtude de um corpo celeste costuma aparecer sem operação artística, pois, embora alguém opere artificialmente a geração de rãs, ou faça coisas semelhantes, acontece serem também as rãs geradas sem artifício algum. Por isso, se por virtude dos corpos celestes estas estátuas, feitas pela arte da nigromancia, recebem algum princípio vital, deve-se verificar se a geração delas acontece também sem estes artifícios. Mas isto não se verifica. Por isso, é evidente que tais estátuas são desprovidas de um princípio vital e que não se movem em virtude de um corpo celeste.

11. Mediante estes argumentos é refutada a tese de Hermes, que, conforme Agostinho, assim se expressa:

veant seipsa. Impossibile est igitur fieri virtute caelestium corporum quod aliquod inanimatum per se moveatur. Fieri autem hoc per magicas artes dicitur, quod aliqua statua per se moveatur, aut vocem emittat. Non est ergo possibile quod effectus magicarum artium fiat virtute caelesti.

2792. — *a*) S i a u t e m d i c a t u r quod statua illa sortitur aliquod principium vitae virtute caelestium corporum, h o c e s t i m p o s s i b i l e.

b) Principium enim vitae in omnibus viventibus est forma substantialis: *vivere enim est esse viventibus*, ut PHILOSOPHUS dicit, in II *de Anima*. Impossibile est autem quod aliquid recipiat aliquam formam substantialem de novo nisi amittat formam quam prius habuit: *generatio enim unius est corruptio alterius*. In fabricatione autem alicuius statuae non abiicitur aliqua forma substantialis, sed fit transmutatio solum secundum figuram, quae est accidens: manet enim forma cupri, vel alicuius huiusmodi. Non est igitur possibile quod huiusmodi statuae sortiantur aliquod principium vitae.

2793. — Adhuc. Si aliquid per principium vitae moveatur, necesse est quod habeat sensum: *movens enim est sensus vel intellectus*. Intellectus autem in generabilibus et corruptibilibus non est sine sensu. Sensus autem non potest esse ubi non est tactus: nec tactus sine organo medie temperato. Talis autem temperies non invenitur in lapide vel cera vel metallo, ex quo fit statua. Non est igitur possibile quod huiusmodi statuae moveantur per principium vitae.

2794. — Amplius. Viventia perfecta non solum generantur virtute caelesti, sed etiam ex semine: *homo enim generat hominem et sol*. Quae vero ex sola virtute caelesti sine semine generantur, sunt animalia generata ex putrefactione, quae inter alia ignobiliora sunt. Si igitur per virtutem caelestem solam huiusmodi statuae sortiuntur principium vitae, per quod moveant seipsa, oportet ea esse ignobilissima inter animalia. Quod tamen esset falsum, si per principium vitae intrinsecum operarentur: nam in earum actibus apparent nobiles operationes, cum respondeant de occultis. Non est igitur possibile quod operentur vel moveantur per principium vitae.

2795. — Item. Effectum naturalem virtute caelestium corporum productum contingit inveniri absque artis operatione: etsi enim aliquo artificio aliquis operetur ad generationem ranarum, vel aliquorum huiusmodi, contingit tamen generari ranas absque omni artificio. Si ergo virtute caelestium corporum huiusmodi statuae, quae per artem nigromanticam fiunt, sortiantur principium vitae, erit invenire generationem talium absque huiusmodi arte. Hoc autem non invenitur. Manifestum est igitur quod huiusmodi statuae non habent principium vitae, neque moventur virtute caelestis corporis.

2796. — Per haec autem excluditur positio HERMETIS, qui sic dixit, ut AUGUSTINUS refert, VIII *de Civitate Dei*: *Deus* sicut

effector est deorum caelestium, ita homo fictor est deorum qui in templis sunt, humana proximitate contenti: statuas dico *animatas, sensu et spiritu plenas, tantaque facientes* et *talia; statuas futurorum praescias;* easdem *de somniis* et *multis aliis rebus praedicentes; imbecillitates hominibus facientes,* eosque *curantes; tristitiam laetitiamque* dantes *pro meritis*.

2797. — Haec etiam positio auctoritate divina destruitur. Dicitur enim in *Psalmo: Simulacra gentium argentum et aurum, opera manuum hominum. Os habent et non loquentur: neque enim est spiritus in ore ipsorum.*

2798. — Non videtur autem omnino negandum quin in praedictis ex virtute caelestium corporum aliquid virtutis esse possit: ad illos tamen solos effectus quos virtute caelestium corporum aliqua inferiora corpora producere possunt.

Como Deus é o criador dos deuses celestes, assim o homem é produtor dos deuses que estão nos templos, dentro do mundo humano; quero dizer: as estátuas animadas, dotadas de intelecto e sentidos, que forem tantas e tais coisas, que prevêem as coisas futuras e que falam sobre os sonhos e coisas futuras, que produzem e curam fraquezas humanas, e dão segundo os méritos, a tristeza e a alegria (VIII A Cidade de Deus 23; PL 41, 247 s).

12. Esta tese é destruída pela autoridade divina, pois é dito no Salmo: *Os ídolos de ouro e de prata são obras humanas: têm boca, mas não falam; nem há respiração em suas bocas* (Sl 136, 15).

13. Não obstante, parece que não se há de negar totalmente que nelas exista alguma virtude proveniente de influxo dos corpos celestes, mas limitada dos efeitos que os corpos inferiores podem produzir em virtude dos corpos celestes.

CAP. CV. - UNDE MAGORUM OPERATIONES EFFICACIAM HABEANT.

LOCI CONGR. - II *Sent.* dist. 39, q. 1, a. 2 ad 5; *Quodlib.* IV, q. 9, a. 1; *Pot.* q. 6, a. 10: Unde relinquitur.

2799. — INVESTIGANDUM autem reliquitur unde artes magicae efficaciam habeant. Quod quidem facile perpendi potest si modus operationis earum attendatur.

2800. — *a*) In suis enim operationibus utuntur vocibus quibusdam significativis ad determinatos effectus producendos.

b) Vox autem, inquantum est significativa, non habet virtutem nisi ex aliquo intellectu: vel ex intellectu proferentis; vel ex intellectu eius ad quem profertur. Ex proferentis quidem intellectu, sicut si aliquis intellectus sit tantae virtutis quod sua conceptione res possit causare, quam quidem conceptionem vocis officio producendis effectibus quodammodo praesentat. Ex intellectu autem eius ad quem sermo dirigitur, sicut cum per significationem vocis in intellectu receptam, audiens inducitur ad aliquid faciendum. Non autem potest dici quod voces illae significativae a magis prolatae efficaciam habeant ex intellectu proferentis. Cum enim virtus essentiam consequatur, virtutis diversitas essentialium principiorum diversitatem ostendit. Intellectus autem communiter hominum huius dispositionis invenitur quod eius cognitio ex rebus causatur, magis quam sua conceptione res causare possit. Si igitur sint aliqui homines qui verbis conceptionem sui intellectus exprimentibus res possint transmutare propria virtute, erunt alterius speciei, et dicentur aequivoce homines.

2801. — Amplius. Virtus faciendi non acquiritur per disciplinam, sed solum cognitio aliquid faciendi. Per disciplinam autem aliqui acquirunt quod huiusmodi operationes magicas efficiant. Non igitur est in eis ad huiusmodi effectus producendos virtus aliqua, sed cognitio sola.

2802. — *a*) Si quis autem dicat quod huiusmodi homines sua nativitate, ex

CAPÍTULO CV
DE ONDE VEM A EFICÁCIA DAS OPERAÇÕES DOS MÁGICOS

1. Resta agora investigar donde vem a eficácia das artes mágicas, o que se pode verificar facilmente se considerarmos as operações das mesmas.

Com efeito, nestas operações são ditas vozes significativas para produzir determinados efeitos. Ora, a voz, enquanto significativa, não possui virtude que não venha do intelecto: do intelecto de quem a profere ou do intelecto de quem a ouve. Do intelecto de quem a profere, como quando o intelecto mostra tanta virtude que pelo seu pensamento pode causar as coisas, pensamento este que, ao produzir as vozes, manifesta de algum modo os efeitos. Do intelecto de quem a ouve, como quando pelo significado da voz apreendida pelo intelecto, o ouvinte é induzido a fazer algo. Ora, não se pode dizer que aquelas vozes pronunciadas pelos mágicos recebam eficácia do intelecto daquele que as pronuncia. Com efeito, sendo que a virtude resulta da essência, a diversidade da virtude manifesta diversidade de princípios essenciais. Ora, comumente os intelectos dos homens estão dispostos de modo que o seu conhecimento é mais causado pelas coisas do que possa ele causá-las pelo pensamento. Se, pois, há homens, que por palavras que expressam o seu pensamento, por virtude própria pudessem transformar as coisas, seriam eles de outra espécie, e seriam ditos homens equivocamente.

2. Além disso, pelo ensino não se adquire uma virtude operativa, mas somente o conhecimento de se fazer alguma coisa. Pelo ensino, alguns adquirem o que tais operações mágicas fazem. Logo, não há nos mágicos virtude alguma para produzir tais efeitos, mas tão somente o conhecimento para produzi-las.

3. Porém, alguém pode dizer que estes homens, mais do que os outros, recebem das estrelas, no nasci-

mento, a virtude citada de modo que os outros, por mais que sejam ensinados para produzir tais operações, se não as receberam por nascimento, não obteriam eficácia. Mas a estes deve-se, primeiramente, responder que os corpos celestes não podem influir nos intelectos, como acima foi demonstrado (c. LXXXIV). Com efeito, o intelecto não pode receber da virtude das estrelas a virtude que faz o seu pensamento expressar-se na voz e realizar alguma coisa. No entanto, se alguém disser que também a imaginação opera algo pela voz pronunciada, e que nela os corpos celestes podem influir, porque a imaginação opera por meio de órgãos corpóreos, deve-se responder que tal não se dá com relação a todos os efeitos produzidos pelas artes mágicas. Com efeito, foi acima demonstrado que todos os efeitos não podem ser produzidos pela virtude das estrelas. Logo, não pode alguém receber nem da virtude das estrelas a virtude para produzir aqueles efeitos. Resta, pois, que elas são produzidas por um intelecto ao qual a palavra de quem profere tais vozes se dirige. Prova disto é o fato de que tais palavras, usadas pelos mágicos, são *invocações,* súplicas adjurações, ou mesmo ordens, como de quem fala com outro.

4. Além disso, nas práticas desta arte mágica são utilizadas certos sinais e figuras determinados. Ora a figura não é princípio de ação nem de paixão alguma, pois, se o fosse, os corpos matemáticos seriam ativos e passivos. Por isso, a matéria não pode ser disposta por determinadas figuras para receber um efeito natural. Logo, os mágicos não usam de figuras como dispositivos. Resta, pois, que as usem como sinais, pois não há possibilidade de terceira explicação. Ora, não usamos os sinais senão para os seres inteligentes. Por isso as artes mágicas recebem a eficácia de outro inteligente, para o qual a palavra do mágico se dirige.

5. Se, porém, alguém disser que certas figuras correspondem aos corpos celestes e, assim, os corpos inferiores são determinados por figuras para receberem a influência dos corpos celestes, isto parece não ser razoável. Com efeito, um paciente não está ordenado para receber a influência de um agente senão enquanto está em potência. Por isso, somente o determinam para receber algum influxo especial aquelas coisas pelas quais está de certo modo, em potência. Ora, pelas figuras, a matéria não é disposta para estar em potência para uma forma, porque a figura abstrai, segundo a sua natureza, de toda matéria e forma sensível, por ser algo matemático. Logo, pelas figuras, ou pelos sinais, corpo algum é determinado para receber a influência de um corpo celeste.

6. Além disso, algumas figuras são correspondentes aos corpos celestes, como efeitos dos mesmos, pois as figuras dos corpos inferiores são por eles causadas. Ora, as artes supramencionadas não utilizam as figuras e os

virtute stellarum, sortiuntur prae ceteris virtutem praedictam, ita quod, quantumcumque alii instruantur, qui hoc ex nativitate non habent, efficaces in huiusmodi operibus esse non possunt:

b) primo quidem dicendum est quod corpora caelestia super intellectum imprimere non possunt, ut supra (cap. 84) ostensum est. Non igitur ex virtute stellarum sortiri potest intellectus alicuius hanc virtutem quod repraesentatio suae conceptionis per vocem sit alicuius effectiva.

2803. — *a)* Si autem dicatur quod etiam imaginatio aliquid in prolatione vocum significativarum operatur, super quam possunt corpora caelestia imprimere, cum eius operatio sit per organum corporale:

b) hoc non potest esse quantum ad omnes effectus qui per huiusmodi artes fiunt. Ostensum est enim quod non possunt omnes huiusmodi effectus virtute stellarum produci. Ergo neque ex virtute stellarum aliquis sortiri potest hanc virtutem ut eosdem effectus producat.

2804. — Relinquitur igitur quod effectus huiusmodi compleantur per aliquem intellectum ad quem sermo proferentis huiusmodi voces dirigitur. Huius autem signum est: nam huiusmodi significativae voces quibus magi utuntur, *invocationes* sunt, *supplicationes, adiurationes,* aut etiam *imperia,* quasi ad alterum colloquentis.

2805. — Item. In observationibus huius artis utuntur quibusdam characteribus et figuris determinatis. Figura autem nullius actionis principium est neque passionis: alias, mathematica corpora essent activa et passiva. Non ergo potest per figuras determinatas disponi materia ad aliquem effectum naturalem suscipiendum. Non ergo utuntur magi figuris aliquibus quasi dispositionibus. Relinquitur ergo quod utantur eis solum quasi signis: non enim est aliquid tertium dare. Signis autem non utimur nisi ad alios intelligentes. Habent igitur magicae artes efficaciam ab alio intelligente, ad quem sermo magi dirigitur.

2806. — *a)* Si quis autem dicat quod figurae aliquae approprientur aliquibus caelestium corporum; et ita corpora inferiora determinantur per aliquas figuras ad aliquorum caelestium corporum impressiones suscipiendas: videtur non rationabiliter dici.

b) Non enim ordinatur aliquod patiens ad suscipiendam impressionem agentis nisi per hoc quod est in potentia. Illa ergo tantum determinant ipsum ad specialem impressionem suscipiendum, per quae in potentia fit quodammodo. Per figuras autem non disponitur materia ut sit in potentia ad aliquam formam: quia figura abstrahit, secundum suam rationem, ab omni materia et forma sensibili, cum sit quoddam mathematicum. Non ergo per figuras vel characteres determinatur aliquod corpus ad suscipiendam aliquam influentiam caelestis corporis.

2807. — Praeterea. Figurae aliquae appropriantur corporibus caelestibus ut effectus ipsorum: nam figurae inferiorum corporum causantur a corporibus caelestibus. Praedictae autem artes non utuntur characteribus

aut figuris quasi effectibus caelestium corporum, sed sunt effectus hominis operantis per artem. Appropriatio igitur figurarum ad aliqua caelestia corpora nihil ad propositum facere videtur.

2808. — Item. Per figuras non disponitur aliqualiter materia naturalis ad formam, ut ostensum est. Corpora igitur in quibus sunt impressae huiusmodi figurae, sunt eiusdem habilitatis ad recipiendam influentiam caelestem cum aliis corporibus eiusdem speciei. Quod autem aliquid agat in unum eorum quae sunt aequaliter disposita, propter aliquid sibi appropriatum ibi inventum, et non in aliud, non est operantis per necessitatem naturae, sed per electionem. Patet ergo quod huiusmodi artes figuris utentes ad effectus aliquos producendos, non habent efficaciam ab aliquo agente per naturam, sed ab aliqua intellectuali substantia per intellectum agente.

2809. — Hoc etiam demonstrat et ipsum nomen quod talibus figuris imponunt, *characteres* eos dicentes. *Character* enim signum est. In quo datur intelligi quod figuris huiusmodi non utuntur nisi ut signis exhibitis alicui intellectuali naturae.

2810. — *a*) Quia vero figurae in artificialibus sunt quasi formae specificae, potest ALIQUIS dicere quod nihil prohibet quin constitutionem figurae, quae dat speciem imagini, consequatur aliqua virtus ex influentia caelesti, non secundum quod figura est, sed secundum quod causat speciem artificiati, quod adipiscitur virtutem ex stellis.

b) Sed de litteris quibus inscribitur aliquid in imagine, et aliis characteribus, nihil aliud potest dici quam quod signa sunt. Unde non habent ordinem nisi ad aliquem intellectum.

c) Quod etiam ostenditur per sacrificia, prostrationes, et alia huiusmodi quibus utuntur, quae non possunt esse nisi signa reverentiae exhibitae alicui intellectuali naturae.

sinais como os efeitos dos corpos celestes, mas são efeitos do homem que opera por meio da arte. Por isso, a correspondência das figuras e dos corpos celestes nada tem a ver com a questão em pauta.

7. Além disso, como foi demonstrado, pelas figuras a matéria natural não fica disposta para receber a forma. Por isso, os corpos nos quais são impressas essas figuras têm a mesma capacidade para receber uma influência de corpo celeste, como têm os outros corpos da sua mesma espécie. Ora, que algo opere em um dos corpos que estão igualmente dispostos, devido a algo que corresponda a si, e sem embargo não opere em outro, obedece ao obrar por escolha, não ao agir por necessidade natural. Logo, é evidente que as artes mágicas, que utilizam as figuras para produzir os efeitos, não recebem a eficácia de um agente natural, mas de alguma substância intelectual que opera inteligentemente.

Isto também é demonstrado pelo próprio nome atribuído a essas figuras, isto é, *caracteres*, como as chamam, pois *caráter* é sinal. Pelo caráter, com efeito, se dá a entender que não se servem das figuras senão como sinais apresentados a uma natureza intelectual.

Como, porém, as figuras nas obras artísticas são como as formas específicas, pode alguém dizer que nada impede que da constituição da figura, que dá a espécie à imagem, resulte uma força de influência celeste, não enquanto é figura, mas enquanto causa a espécie da obra artificial que recebe das estrelas a força. No entanto, quanto às letras, mediante as quais se escreve alguma coisa na imagem, e quanto aos outros caracteres, só se pode dizer que são sinais. Por isso, dirigem-se só para o intelecto. O que também se verifica nos sacrifícios, prostrações e outras coisas que fazem, que não podem ser senão sinais da reverência prestada a alguma natureza intelectual.

CAP. CVI. - QUOD SUBSTANTIA INTELLECTUALIS QUAE PRAESTAT EFFICACIAM MAGICIS OPERIBUS, NON EST BONA SECUNDUM VIRTUTEM.

LOCI CONGR. - *Pot.* q. 6, a. 10: Constat autem; I, q. 110, a. 4 ad 2; *Comp.* cap. 136 (276).

2811. — EST autem ulterius inquirendum quae sit haec intellectualis natura, cuius virtute tales operationes fiunt.

2812. — Et primo quidem apparet quod non sit bona et laudabilis. Praestare enim patrocinium aliquibus quae sunt contraria virtuti, non est alicuius intellectus bene dispositi. Hoc autem fit in huiusmodi artibus: fiunt enim plerumque ad adulteria, furta, homicidia, et alia huiusmodi maleficia procuranda; unde utentes his artibus *malefici* vocantur. Non est ergo bene disposita secundum virtutem intellectualis natura cuius auxilio huiusmodi artes innituntur.

CAPÍTULO CVI
A SUBSTÂNCIA INTELECTUAL QUE DÁ EFICÁCIA ÀS OBRAS DOS MÁGICOS NÃO É MORALMENTE BOA

1. Deve-se ainda investigar qual seja essa natureza intelectual em virtude da qual se realizam tais obras.

Com efeito, vê-se logo que ela não é boa, nem louvável, pois patrocinar coisas contrárias à virtude não é próprio de um intelecto bem disposto. E isto acontece em tais artes, pois muitas se efetuam visando a adultérios, furtos, homicídios e malefícios semelhantes. Daí serem elas chamadas malefícios, pelos que delas usam. Logo, não é bem disposta por virtude a natureza intelectual na qual se fundamentam estas artes.

2. Além disso, não é próprio de um intelecto bem disposto na virtude ser familiar com os criminosos e protegê-los, e não proteger as boas pessoas. Ora, nestas artes os criminosos são usados constantemente. Logo, não é bem disposta na virtude a natureza de cujo auxílio estas artes recebem a eficácia.

3. Além disso, é próprio do intelecto bem disposto levar o homem aos bens humanos, que são os bens da razão. Por isso, afastar-se desses bens desviando-se para outros bens pertence ao intelecto mal disposto. Ora, pelas artes mágicas não recebem os homens progresso algum nos bens da razão, que são as ciências e as virtudes, a não ser em coisas insignificantes, como na descoberta de furtos, prisão de ladrões e coisas semelhantes. Logo, as substâncias intelectuais de cujo auxílio se servem tais artes não são virtuosas.

4. Além disso, nas operações das supracitadas artes aparecem ilusões e coisas desarrazoadas, pois elas requerem um homem não afeito ao sexo e, no entanto, são usadas seguidamente para arranjar encontros ilícitos. Ora, nas obras de um intelecto bem disposto não se encontra nada de irracional, ou contra si mesmo. Logo, estas artes não recebem proteção de um intelecto bem disposto quanto à virtude.

5. Além disso, não tem boa disposição intelectual quem, mediante crimes cometidos, é levado a prestar auxílio a alguém. Mas isto acontece nestas artes, pois se lê que alguns, para efetuarem mágicas, mataram crianças inocentes. Por isso, não é de bom intelecto aquele que presta auxílio a tais coisas.

6. Além disso, o bem próprio do intelecto é a verdade. Por isso, como é próprio do bem levar ao bem, vê-se que qualquer intelecto bem disposto leva os outros à verdade. Ora, nas operações dos mágicos, muitas coisas são feitas pelas quais os homens são iludidos e enganados. Logo, o intelecto a cujo auxílio eles recorrem não é moralmente bom.

7. Além disso, o intelecto bem disposto é atraído pela verdade, e nela se compraz. Não o é, porém, pela mentira. Ora, os mágicos nas suas convocações servem-se de mentiras, com as quais atraem os que os auxiliam, ameaçando-os fortemente, como, por exemplo, se o solicitante não lhes prestar auxílio, então destruirá os céus e fará cair os astros, como narra Porfírio (Cf. Agostinho. X A Cidade de Deus 11; PL 41, 288 ss). Logo, as substâncias intelectuais, por cujo auxílio as obras dos mágicos são feitas, não parecem bem dispostas no intelecto.

8. Além disso, parece ser próprio de quem tem o intelecto bem disposto quanto à virtude, se, quando superior, se submete, como se fosse inferior, a quem lhe ordena; e, quando inferior, permite que se lhe suplique, como se fosse superior. Ora, os mágicos, em súplicas, invocam aqueles a quem pedem auxílio, como se fossem inferiores. No entanto, quando atendidos, dão ordens como se fossem superiores. Logo, estes, de nenhum modo, parecem ter intelecto bem disposto.

9. Por estes argumentos é refutado o erro dos gentios, que atribuíam essas operações aos deuses.

2813. — Item. Non est intellectus bene dispositi secundum virtutem familiarem esse et patrocinium exhibere sceleratis, et non quibuslibet optimis viris. Huiusmodi autem artibus utuntur plerumque homines scelerati. Non igitur intellectualis natura cuius auxilio hae artes efficaciam habent, est bene disposita secundum virtutem.

2814. — Adhuc. Intellectus bene dispositi est reducere homines in ea quae sunt hominum propria bona, quae sunt bona rationis. Abducere igitur ab istis, pertrahendo ad aliqua minima bona, est intellectus indecenter dispositi. Per huiusmodi autem artes non adipiscuntur homines aliquem profectum in bonis rationis, quae sunt scientiae et virtutes: sed in quibusdam minimis, sicut in inventione furtorum et deprehensione latronum, et his similibus. Non igitur substantiae intellectivae quarum auxilio hae artes utuntur, sunt bene dispositae secundum virtutem.

2815. — Amplius. In operationibus praedictarum artium illusio quaedam videtur, et irrationabilitas: requirunt enim huiusmodi artes hominem re venerea non attrectatum, cum tamen plerumque adhibeantur ad illicitos concubitus conciliandos. In operatione autem intellectus bene dispositi nihil irrationabile et sibi diversum apparet. Non igitur huiusmodi artes utuntur patrocinio intellectus bene dispositi secundum virtutem.

2816. — Praeterea. Non est bene dispositus secundum intellectum qui per aliqua scelera commissa provocatur ad auxilium alicui ferendum. Hoc autem fit in istis artibus: nam aliqui in executione earum leguntur innocentes pueros occidisse. Non igitur sunt boni intellectus quorum auxilio ista fiunt.

2817. — Item. Bonum proprium intellectus est veritas. Cum igitur boni sit bonum adducere, cuiuslibet intellectus bene dispositi esse videtur alios perducere ad veritatem. In operationibus autem magorum pleraque fiunt quibus ludificentur homines et decipiantur. Intellectus igitur cuius auxilio utuntur, non est bene dispositus secundum morem.

2818. — Adhuc. Intellectus bene dispositus veritate allicitur, in qua delectatur, non autem mendaciis. Magi autem in suis invocationibus utuntur quibusdam mendaciis, quibus alliciant eos quorum auxilio utuntur: comminantur enim quaedam impossibilia, sicut quod, nisi ille qui invocatur opem ferat, invocans caelum comminuet, aut sidera deponet; ut narrat PORPHYRIUS in *Epistola ad Anebontem*. Illae igitur intellectuales substantiae quibus adiuvantibus operationes magorum perficiuntur, non videntur bene dispositae secundum intellectum.

2819. — Amplius. Non videtur esse habentis intellectum bene dispositum ut, si sit superior, imperanti sibi subdatur sicut inferior: aut si sit inferior, ut sibi ab eo quasi superiori supplicari patiatur. Magi autem invocant eos quorum auxilio utuntur suppliciter, quasi superiores: cum autem advenerint, imperant eis quasi inferioribus. Nullo igitur modo videntur bene dispositi secundum intellectum.

2820. — Per haec autem excluditur GENTILIUM error, qui huiusmodi operationes diis attribuebant.

CAP. CVII. - QUOD SUBSTANTIA INTELLECTUALIS CUIUS AUXILIO MAGICAE ARTES UTUNTUR, NON EST MALA SECUNDUM SUAM NATURAM.

LOCI CONGR. - *Nom.* IV, lect. 19 (529, 535); *Malo*, q. 16, a. 2; I, q. 63, a. 4; *Ioan.* VIII, lect. 6 (1246).

2821. — NON est autem possibile quod sit naturalis malitia in substantiis intelligentibus quarum auxilio magicae artes operantur.

2822. — In illud enim in quod aliquid tendit secundum suam naturam, non tendit per accidens, sed per se: sicut grave deorsum. Sed si huiusmodi intellectuales substantiae sint secundum suam naturam malae, naturaliter in malum tendent. Non igitur per accidens, sed per se tendent ad malum. Hoc autem est impossibile: ostensum est enim supra (capp. 3 sqq.) quod omnia per se tendunt ad bonum, et nihil tendit ad malum nisi per accidens. Non igitur huiusmodi intellectuales substantiae sunt secundum suam naturam malae.

2823. — Adhuc. Quicquid est in rebus, oportet quod vel causa vel causatum sit: alioquin ad alia ordinem non haberet. Aut igitur huiusmodi substantiae sunt causae tantum, aut etiam causata.

a) Si autem causae; malum autem non potest esse causa alicuius nisi per accidens, ut supra (cap. 14) ostensum est; omne autem quod est per accidens, oportet reduci ad id quod est per se: oportet quod in eis sit aliquid prius quam eorum malitia, per quod sint causae. Primum autem in unoquoque est eius natura et essentia. Non igitur secundum suam naturam sunt malae huiusmodi substantiae.

b) Idem etiam sequitur si sunt causata. Nam nullum agens agit nisi intendens ad bonum. Malum ergo non potest esse effectus alicuius causae nisi per accidens. Quod autem causatur per accidens tantum, non potest esse secundum naturam: cum omnis natura determinatum modum habeat quo procedit in esse. Non est igitur possibile quod huiusmodi substantiae sint malae secundum suam naturam.

2824. — Amplius. Unumquodque entium habet proprium esse secundum modum suae naturae. Esse autem, inquantum huiusmodi, est bonum: cuius signum est quod omnia esse appetunt. Si igitur huiusmodi substantiae secundum suam naturam essent malae, nullum esse haberent.

2825. — Item. Ostensum est supra (*lib.* II, cap. 15) quod nihil potest esse quin a primo ente esse habeat; et quod primum ens est summum bonum (*lib.* I, cap. 41). Cum autem *omne agens*, inquantum huiusmodi, *agat sibi simile*, oportet quod ea quae a primo ente sunt, bona sint. Praedictae igitur substantiae, secundum quod sunt et naturam aliquam habent, non possunt esse malae.

2826. — Adhuc. Impossibile est aliquid esse quod sit universaliter privatum participatione boni: cum enim idem sit appetibile et bonum, si aliquid esset omnino expers boni, nihil haberet in se appetibile; unicuique autem est appetibile suum esse. Oportet igitur

CAPÍTULO CVII
A SUBSTÂNCIA INTELECTUAL DE CUJO AUXÍLIO AS ARTES MÁGICAS SE SERVEM NÃO É ESSENCIALMENTE MÁ

1. Não é possível que exista malícia natural nas substâncias intelectuais, por cujo auxílio operam-se as artes mágicas.

Com efeito, para aquilo a que naturalmente uma coisa tende, a tendência não é acidental, mas natural. Assim, por exemplo, o corpo pesado tende para baixo. No entanto, se tais substâncias intelectuais fossem naturalmente más, naturalmente tenderiam para o mal e, assim, para ele não tenderiam acidental, mas essencialmente. Mas isto é impossível, porque acima foi demonstrado (cc. III ss), que todas as coisas essencialmente tendem para o bem, e nenhuma para o mal, senão acidentalmente. Logo, essas substâncias intelectuais não são naturalmente más.

2. Além disso, o que quer que exista nas coisas deve ser causa ou efeito, pois, se não o fosse, não haveria relação com as restantes. Por isso, tais substâncias ou são somente causa, ou são também efeito. Ora, se são causa, como o mal não pode ser causa senão acidentalmente, como acima foi demonstrado (c. XIV), e como tudo que é por acidente deve ser reduzido ao que é por essência, será necessário que nelas exista algo anterior à sua malícia, pelo qual são causa. Ora, o primeiro em cada coisa é a sua natureza e essência. Logo, elas não são más substancialmente.

Se são efeitos, chega-se à mesma conclusão, porque nenhum agente opera senão visando ao bem. Por isso, o mal não pode ser efeito senão por causa acidental. Ora, o que é causado apenas acidentalmente não pode ser natural, porque toda natureza tem o modo segundo o qual atinge o ser. Logo, não é possível que estas substâncias sejam naturalmente más.

3. Além disso, o ente tem o seu ser segundo o modo da sua natureza. Ora, o ser, enquanto ser, é bom, e o sinal disto está em que *todas as coisas desejam o ser* (IX Ética 7, 1168a; Cmt 7, 1846). Logo, se essas substâncias fossem más, não teriam ser.

4. Além disso, foi acima demonstrado (l. II, c. XV), que nenhuma coisa pode ser, se não tiver recebido o ser do primeiro ente; e, também, que o primeiro ente é o sumo bem (l. I, c.XLI). Ora, porque todo agente, enquanto tal, produz o que é semelhante a si, é necessário que as coisas criadas pelo ente primeiro sejam boas. Logo, as substâncias acima mencionadas, enquanto são e possuem natureza, não podem ser más.

5. É impossível que exista algo totalmente desprovido de participação no bem, pois é idêntico ser apetecível e ser bom. Se houvesse algo totalmente desprovido de bem, não seria nada apetecível em si; no entanto, cada coisa apetece o seu ser. Por isso, se alguma coisa é

chamada de má por natureza, será necessário que não o seja como sendo simplesmente má, porém, de certo modo má, sendo má quanto a alguém ou a alguma coisa. Assim, por exemplo, o veneno não é simplesmente mau, mas o é para aquele a quem é nocivo; por isso, para um é veneno, para outro, é alimento. Isto acontece porque o bem particular próprio de um é contrário ao bem particular próprio de outro, como, por exemplo, o calor, que é o bem do fogo, é contrário ao frio, que é o bem da água, e o destrói. Por isso, aquilo que naturalmente se ordena para o bem não particular, mas universal, naturalmente não se pode chamar de mau, nem de certo modo. Ora, todo intelecto é assim, pois o seu bem está na própria operação, que versa sobre os universais, e sobre as coisas que simplesmente são. Logo, não é possível que um intelecto seja mau por natureza, não apenas simplesmente, como também de certo modo.

6. Além disso, em todo sujeito dotado de intelecto, por ordem natural o intelecto move o apetite, porque o objeto próprio da vontade é o bem conhecido pelo intelecto. Ora, o bem da vontade está naquilo que vem do intelecto, como em nós o bem é o que é segundo a razão, e o que está fora disto é mal. Por isso, por ordem natural, a substância intelectual quer o bem. Logo, é impossível que as substâncias intelectuais, a cujo auxílio as artes mágicas recorrem, sejam naturalmente más.

7. Além disso, sendo que a vontade tende naturalmente para o bem conhecido pelo intelecto, como para seu objeto próprio e seu fim, é impossível que uma substância intelectual tenha vontade naturalmente má, a não ser que o intelecto erre naturalmente quanto a um juízo sobre o bem. Ora, isto não pode acontecer em intelecto algum, pois os juízos falsos nas operações intelectivas são como os monstros nas coisas da natureza, pois não são conforme a natureza, mas fora dela, porque o bem do intelecto e o seu fim natural é o conhecimento da verdade. Por isso, é impossível que exista um intelecto que se engane naturalmente quanto ao juízo da verdade. Logo, não é possível que exista uma substância intelectual cuja vontade seja naturalmente má.

8. Além disso, nenhuma potência cognoscitiva falha no conhecimento do seu objeto, a não ser por causa de um defeito ou da sua corrupção, porque segundo a sua própria natureza ordena-se para o conhecimento de tal objeto, como, por exemplo, a vista que não falha no conhecimento da cor, a não ser que esteja corrompida. Ora, todo defeito e toda corrupção são fora da natureza, porque a natureza tende para o ser e para a perfeição da coisa. Por isso, é impossível haver uma potência cognoscitiva que falhe por natureza no juízo reto quanto ao seu objeto. Ora, o objeto próprio do intelecto é a verdade. Logo, é impossível haver um intelecto que erre por natureza no conhecimento da verdade. Por conseguinte, nem a vontade pode por sua natureza falhar quanto ao bem.

9. Isto é confirmado pela autoridade da Escritura, pois escreve o Apóstolo: *Toda a criatura é boa* (1 Tm 4,4); e se lê no Gênesis: *Deus viu tudo que fizera, e eram coisas muito boas* (Gn 1, 31).

quod, si aliquid secundum suam naturam dicatur malum, quod hoc non sit quasi simpliciter malum, sed quia est malum huic, vel quantum ad hoc: sicut venenum non est simpliciter malum, sed huic, cui est nocivum; unde quod est uni venenum, est alteri cibus. Hoc autem contingit ex eo quod bonum particulare quod est proprium huius, est contrarium bono particulari quod est proprium alterius: sicut calor, qui est bonum ignis, est contrarium frigori, quod est bonum aquae, et destruit ipsum. Illud igitur quod secundum suam naturam ordinatur in bonum non particulare, sed simpliciter, impossibile est quod neque secundum hunc modum possit naturaliter dici malum. Tale autem est omnis intellectus: nam eius bonum est in propria operatione, quae est universalium, et eorum quae sunt simpliciter. Non est igitur possibile quod aliquis intellectus sit secundum suam naturam malus, non solum simpliciter, sed nec secundum quid.

2827. — Item. In unoquoque habente intellectum, naturali ordine intellectus movet appetitum: proprium enim obiectum voluntatis est bonum intellectum. Bonum autem voluntatis est in eo quod sequitur intellectum: sicut in nobis bonum est quod est secundum rationem, quod autem est praeter hoc, malum est. Naturali igitur ordine substantia intellectualis vult bonum. Impossibile est igitur quod illae substantiae intellectuales quarum auxilio magicae artes utuntur, sint naturaliter malae.

2828. — Praeterea. Cum voluntas tendat in bonum intellectum naturaliter, sicut in proprium obiectum et finem, impossibile est quod aliqua intellectualis substantia malam secundum naturam habeat voluntatem, nisi intellectus eius naturaliter erret circa iudicium boni. Nullus autem intellectus talis potest esse: falsa enim iudicia in operationibus intellectus sunt sicut monstra in rebus naturalibus, quae non sunt secundum naturam, sed praeter naturam; nam bonum intellectus, et eius finis naturalis est cognitio veritatis. Impossibile est igitur quod aliquis intellectus sit qui naturaliter in iudicio veri decipiatur. Non igitur possibile est quod sit aliqua substantia intellectualis habens naturaliter malam voluntatem.

2829. — Adhuc. Nulla potentia cognoscitiva deficit a cognitione sui obiecti nisi propter aliquem defectum aut corruptionem suam, cum secundum propriam rationem ad cognitionem talis obiecti ordinetur: sicut visus non deficit a cognitione coloris nisi aliqua corruptione circa ipsum existente. Omnis autem defectus et corruptio est praeter naturam: quia natura intendit esse et perfectionem rei. Impossibile est igitur quod sit aliqua virtus cognoscitiva quae naturaliter deficiat a recto iudicio sui obiecti. Proprium autem obiectum intellectus est verum. Impossibile est igitur quod sit aliquis intellectus naturaliter circa cognitionem veri oberrans. Neque igitur voluntas aliqua naturaliter potest a bono deficere.

2830. — Hoc etiam auctoritate SCRIPTURAE firmatur. Dicitur enim I TIM. 4, 4: *Omnis creatura Dei bona*. Et *Gen*. 1, 31: *Vidit Deus cuncta quae fecerat, et erant valde bona.*

2831. — *a*) Per haec autem excluditur error MANICHAEORUM ponentium huiusmodi substantias intellectuales, quas *daemones* consueto nomine dicimus vel diabolos, esse naturaliter malas.

b) Excluditur etiam opinio quam PORPHYRIUS narrat, in Epistola ad Anebontem, dicens quosdam *opinari esse quoddam* spirituum *genus, cui exaudire* magos *sit proprium, natura fallax, omniforme, simulans deos et daemones et animas defunctorum. Et hoc* est *quod efficiat haec omnia quae videntur esse* vel *bona vel prava. Ceterum circa ea quae vere sunt bona, nihil opitulari: immo vero ista nec nosse. Sed et* mala *conciliare et insimulare, atque impedire nonnunquam virtutis sedulos sectatores, et plenum esse temeritatis et fastus, gaudere nidoribus, adulationibus capi.*

c) Haec quidem PORPHYRII verba malitiam daemonum, quorum auxilio artes magicae utuntur, satis aperte declarant. In hoc autem solo reprehensibilia sunt, quod hanc malitiam naturaliter eis dicit inesse.

10. Por esses argumentos é refutado o erro dos maniqueus que diziam serem essas substâncias intelectuais, às quais costumamos chamar de demônios ou diabos, naturalmente más. É também refutada a opinião acima citada, de Porfírio, que, na Carta a Anebontem, dizia: *Alguns opinaram que há certos gêneros de espíritos destinados a atenderem aos magos de natureza falaz, que tomam todas as formas simulando serem deuses, demônios e almas dos defuntos. E este gênero é o que realiza todas as coisas que parecem boas ou más. De certo, sobre as coisas boas, nada fazem, até porque não as conhecem. Mas conciliam e simulam males, e, às vezes, impedem os zelosos praticantes da virtude, e estão cheios de temeridade e orgulho, contentes com o incenso e recebendo adulações* (Agostinho. X A Cidade de Deus 11; PL 41, 289). Com efeito, essas palavras de Porfírio evidentemente revelam a malícia dos demônios, de cujo auxílio se servem as artes mágicas. No entanto, só são repreensíveis por dizerem que a malícia lhes é inerente à natureza.

CAP. CVIII. - RATIONES QUIBUS PROBARI VIDETUR QUOD IN DAEMONIBUS NON POSSIT ESSE PECCATUM.

LOCI CONGR. - II *Sent.* dist. 5, q. 1, a. 1 arg. 4; *Verit.* q. 24, a. 7 arg. 1, 6; *Malo*, q. 16, a. 2 arg. 4, 5, 8, 11; *ibid.* a. 4 arg. 14; I, q. 63, a. 1 arg. 2, 3, 4; *Subst.* cap. 19 (169-172): « Sed hoc multas difficultates habet » quas, morte praeventus, insolutas ibi reliquit.

2832. — SI autem in daemonibus non est naturalis malitia; ostensum autem est (cap. 106) eos esse malos: necessario relinquitur quod sint voluntate mali. Oportet igitur inquirere quomodo hoc possibile sit. Videtur enim omnino hoc impossibile esse.

2833. — Ostensum est enim in Secundo (cap. 90) nullam substantiam intellectualem esse corpori naturaliter unitam nisi animam humanam: vel secundum quosdam, animas corporum caelestium (cf. ibid. cap. 70), — de quibus inconveniens est aestimare quod sint malae, cum motus caelestium corporum sit ordinatissimus, et totius ordinis naturalis quodammodo principium. Omnis autem alia cognoscitiva potentia praeter intellectum utitur organis corporalibus animatis. Non est ergo possibile quod in huiusmodi substantiis sit aliqua virtus cognoscitiva nisi intellectus. Quicquid igitur cognoscunt, intelligunt. In eo autem quod quis intelligit, non errat: ex defectu enim intelligendi provenit omnis error. Non potest igitur esse aliquis error in cognitione substantiarum talium. Nullum autem voluntatis peccatum potest esse absque errore: quia voluntas semper tendit in bonum apprehensum; unde, nisi in apprehensione boni erretur, non potest esse in voluntate peccatum. Videtur igitur quod in huiusmodi substantiis non possit esse voluntatis peccatum.

2834. — Adhuc. In nobis peccatum voluntatis accidit circa ea de quibus in universali scientiam veram habemus, per hoc quod in particulari impeditur iudicium rationis ex aliqua passione rationem ligante. Hae au-

CAPÍTULO CVIII
RAZÕES QUE PARECEM PROVAR QUE NÃO HÁ PECADO NOS DEMÔNIOS

1. Se, porém, não há malícia natural nos demônios, e, como se demonstrou (c. CVI), eles são maus, necessariamente se conclui que eles têm a vontade má. Deve-se, porém, averiguar como eles sejam maus, pois parece ser isso impossível.

Com efeito, foi demonstrado (l. II, c. XC) que nenhuma substância está naturalmente unida ao corpo, senão a alma humana, ou segundo alguns, as almas dos corpos celestes (ib. c. LXX). A respeito destas, porém, não é conveniente afirmar que são más, porque o movimento dos corpos celestes é ordenadíssimo, e é de certo modo o princípio de toda ordem natural. Ora, toda outra potência cognoscitiva, afora o intelecto, serve-se de órgãos corpóreos animados. Por isso, não é possível haver nestas substâncias potência cognoscitiva alguma que não seja o intelecto. Assim, tudo que conhecem, conhecem-no pelo intelecto. Ora, quanto ao objeto do intelecto ninguém erra, pois todo erro resulta da falha na intelecção. Logo, não pode haver erro no conhecimento destas substâncias. Além disso, não pode haver pecado algum na vontade, sem erro, porque esta sempre tende para o bem apreendido. Por isso, se não houver erro quanto ao bem apreendido, não pode haver pecado algum na vontade. Conseqüentemente, parece que nestas substâncias não pode haver pecado da vontade.

2. Além disso, em nós acontece o pecado da vontade acerca daquilo de que temos verdadeira ciência universal, porque o juízo da razão fica impedido em casos particulares por alguma paixão que escraviza a razão. Ora,

tais paixões não podem existir nos demônios, porque elas pertencem à parte sensitiva que não opera sem órgão corpóreo. Se, pois, as substâncias separadas têm ciência universal, é impossível que, por falha de conhecimento, a vontade tenda para o mal em casos particulares.

3. Além disso, nenhuma virtude cognoscitiva falha quanto ao seu objeto próprio, mas somente quanto aos objetos impróprios, pois, por exemplo, a vista não se engana quanto ao conhecimento da cor. No entanto, se pela vista o homem for conhecer o sabor ou a espécie de uma coisa, haverá engano. Por isso, não parece haver engano no intelecto se ele apreende as essências puras das coisas, mas todo engano nele acontece porque apreende as formas das coisas misturadas com fantasmas, como acontece em nós. Mas este modo de conhecimento não existe nas substâncias intelectuais não unidas a corpo, porque não há fantasmas sem corpo. Logo, não é possível que nas substâncias separadas exista erro no conhecimento. Conseqüentemente, nem pecado na vontade.

4. Além disso, há em nós falsidade quanto à operação que compõe e divide, porque ela não apreende totalmente a qüididade da coisa, mas parcialmente. Ora, na operação do intelecto, que apreende *o algo que é,* não há falsidade a não ser acidentalmente, enquanto nesta operação se mistura algo de operação intelectiva que compõe e divide. E isto acontece quando o nosso intelecto não atinge imediatamente a qüididade de uma coisa, mas com certa ordenação nas especulações, como, por exemplo, quando primeiro apreendemos o animal, e, após, dividindo-o nas diferenças opostas deixamos uma, e à outra acrescentamos gênero, até atingirmos a definição de uma espécie animal. No entanto, pode neste progresso haver falsidade, quando tomamos como diferença do gênero o que não o é. Proceder assim, para se conhecer de uma coisa o que ela é, pertence ao intelecto que raciocina discorrendo de uma para outra premissa. Mas isto não é próprio das substâncias intelectuais separadas, como acima foi demonstrado (1. II, c. CI). Por isso, não se vê como possa acontecer um erro no conhecimento próprio das substâncias separadas. Logo, nem nas suas vontades pode haver pecado.

5. Além disso, como o apetite das coisas só se inclina para o bem próprio, parece ser impossível que a coisa, que se inclina só para um bem, erre na sua apetição. E, por causa disso, embora apareça pecado nas coisas naturais por causa de um defeito contingente, na realização do apetite nunca aparece pecado no apetite natural, pois, por exemplo, a pedra sempre tende para baixo, quer caia ou não caia. Em nós, porém, o pecado aparece na apetição, porque, sendo a nossa natureza composta de espírito e corpo, há em nós muitos bens, já que um é o nosso bem quanto ao intelecto e, outro, segundo o sentido, ou ainda segundo o corpo. Ademais, das diversas coisas que constituem o bem do homem, há uma certa ordem, segundo a qual o que é menos principal deve ser referido ao que é mais principal. Por isso, o pecado

tem passiones in daemonibus esse non possunt: quia hae passiones sunt partis sensitivae, quae nullam habet operationem sine organo corporali. Si igitur huiusmodi substantiae separatae habent rectam scientiam in universali, impossibile est quod per defectum cognitionis in particulari voluntas in malum tendat.

2835. — Amplius. Nulla virtus cognoscitiva circa proprium obiectum decipitur, sed solum circa extraneum: visus enim non decipitur in iudicio colorum; sed, dum homo per visum iudicat de sapore vel de specie rei, in hoc deceptio accidit. Proprium autem obiectum intellectus est quidditas rei. In cognitione igitur intellectus deceptio accidere non potest, si puras rerum quidditates apprehendat, sed omnis deceptio intellectus accidere videtur ex hoc quod apprehendit formas rerum permixtas phantasmatibus, ut in nobis accidit. Talis autem modus cognoscendi non est in substantiis intellectualibus corpori non unitis: quia phantasmata non possunt esse absque corpore. Non est igitur possibile quod in substantiis separatis accidat error in cognitione. Ergo neque peccatum voluntatis.

2836. — Item. In nobis falsitas accidit in operatione intellectus componentis et dividentis, ex hoc quod non absolute rei quidditatem apprehendit, sed rei apprehensae aliquid componit. In operatione autem intellectus qua apprehendit *quod quid est,* non accidit falsum nisi per accidens, secundum quod in hac etiam operatione permiscetur aliquid de operatione intellectus componentis et dividentis. Quod quidem contingit inquantum intellectus noster non statim, sed cum quodam inquisitionis ordine ad cognoscendam quidditatem alicuius rei pertingit: sicut cum primo apprehendimus *animal,* et dividentes per oppositas differentias, altera relicta, unam generi apponimus, quousque perveniamus ad definitionem speciei. In quo quidem processu potest falsitas accidere, si accipiatur ut differentia generis quod non est generis differentia. Sic autem procedere ad cognoscendum de aliquo quid est, est intellectus ratiocinando discurrentis de uno ad aliud. Quod non competit substantiis intellectualibus separatis, ut supra (*lib.* II, cap. 101) ostensum est. Non videtur igitur quod possit aliquis error accidere in cognitione huiusmodi substantiarum. Unde nec in voluntate earum peccatum accidere potest.

2837. — Praeterea. Cum nullius rei appetitus tendat nisi in proprium bonum, impossibile videtur id cuius est singulariter unum solum bonum, quod in suo appetitu erret. Et propter hoc, etsi peccatum accidat in rebus naturalibus propter defectum contingentem in executione appetitus, nunquam peccatum accidit in appetitu naturali: semper enim lapis tendit deorsum, sive perveniat sive impediatur. In nobis autem peccatum accidit in appetendo, quia, cum sit natura nostra composita ex spirituali et corporali, sunt in nobis plura bona: aliud enim est bonum nostrum secundum intellectum, et aliud secundum sensum, vel etiam secundum corpus. Horum autem diversorum quae sunt hominis bona, ordo quidam est, secundum quod id quod est minus principale, ad prin-

cipalius referendum est. Unde peccatum voluntatis in nobis accidit cum, tali ordine non servato, appetimus id quod est nobis bonum secundum quid, contra id quod est bonum simpliciter. Talis autem compositio et diversitas bonorum non est in substantiis separatis: quinimmo omne eorum bonum est secundum intellectum. Non est igitur in eis possibile quod sit peccatum voluntatis, ut videtur.

aparece em nossa vontade enquanto, ao não ser observada essa ordem, apetecemos o que nos é bom sob certo aspecto, ao invés do que é simplesmente bom. Mas essa composição e diversificação de bens não acontece nas substâncias separadas, até por que todo o bem delas é segundo o intelecto. Depreende-se, pois, disto, que não é possível haver nelas pecado da vontade.

2838. — Adhuc. In nobis peccatum voluntatis accidit ex superabundantia vel defectu, in quorum medio virtus consistit. Unde in his in quibus non est accipere superabundantiam et defectum, sed solum medium, non contingit voluntatem peccare: nullus enim peccare potest in appetendo iustitiam, nam ipsa iustitia medium quoddam est. Substantiae autem intellectuales separatae non possunt appetere nisi bona intellectualia: ridiculum enim est dicere quod bona corporalia appetant qui secundum suam naturam incorporei sunt, aut bona sensibilia quibus non est sensus. In bonis autem intellectualibus non est accipere superabundantiam: nam secundum se media sunt superabundantiae et defectus; sicut verum medium est inter duos errores, quorum unus est secundum plus, alter secundum minus; unde et sensibilia et corporalia bona in medio sunt prout secundum rationem sunt. Non videtur igitur quod substantiae intellectuales separatae secundum voluntatem peccare possint.

6. Além disso, em nós, o pecado da vontade acontece por super-abundância ou por defeito, e entre eles situa-se a virtude. Por isso, naquelas coisas onde não há super-abundância ou defeito, não aparece vontade de pecado: assim, ninguém pode pecar apetecendo a justiça, pois ela é um certo meio. Ora, as substâncias intelectuais separadas não podem apetecer senão bens intelectuais, pois é ridículo dizer-se que apetecem bens corpóreos aqueles que são naturalmente incorpóreos, ou apetecem coisas sensíveis os que não têm sentidos. Além disso, nos bens intelectuais não pode haver super-abundância, porque são de per si meios entre o excesso e o defeito: assim, o verdadeiro é meio entre dois erros, dos quais um é por excesso e, o outro, por deficiência. Por isso, também as coisas sensíveis estão no meio, enquanto são segundo a razão. Logo, não parece que as substâncias intelectuais separadas possam pecar voluntariamente.

2839. — Amplius. Magis a defectibus remota videtur substantia incorporea quam corporalis. In substantiis autem corporeis quae sunt a contrarietate remotae, nullus defectus accidere potest: scilicet in corporibus caelestibus. Multo igitur minus in substantiis separatis, et a contrarietate remotis, et a materia, et a motu, ex quibus videtur defectus aliquis posse contingere, aliquod peccatum contingere potest.

7. Além disso, as substâncias incorpóreas parecem estar mais distantes de defeitos que as corpóreas. Ora, nas substâncias corpóreas mais distantes da contrariedade, ou seja, nos corpos celestes não pode haver defeito. Logo, muito menos nas substâncias separadas pode acontecer pecado, pois elas estão distantes da contrariedade, da matéria e do movimento, que parecem ser as causas dos defeitos.

CAP. CIX. - QUOD IN DAEMONIBUS POSSIT ESSE PECCATUM, ET QUALITER.

LOCI CONGR. - II *Sent.* dist. 5, q. 1, a. 1; *Verit.* q. 24, a. 7; *Malo*, q. 16, a. 2; I, q. 63, a. 1.

CAPÍTULO CIX
NOS DEMÔNIOS PODE HAVER PECADO, E QUAIS SÃO ELES

2840. — QUOD autem in daemonibus sit peccatum voluntatis, manifestum est ex auctoritate SACRAE SCRIPTURAE. Dicitur enim I IOAN. 3, 3, quod *diabolus ab initio peccat.* Et IOAN. 8, 44, de diabolo dicitur quod *est mendax, et pater* mendacii et quod *homicida erat ab initio.* Et *Sap.* 2, 24 dicitur quod *invidia diaboli mors introivit in orbem terrarum.*

1. Que possa haver nos demônios pecado voluntário, é evidente pelo testemunho da Sagrada Escritura. Com efeito, é dito na Escritura: *O diabo peca desde o início* (1 Jo 3, 3); *Ele é mentiroso e pai da mentira; é homicida desde o início* (Jo 8, 44); *A morte entrou no mundo por causa da inveja do demônio* (Sb 2, 24).

2841. — *a*) Si quis autem sequi vellet PLATONICORUM positiones[4], facilis esset via ad solvendum praedicta.

b) Dicunt enim daemones esse *animalia corpore aërea:* et sic, cum habeant sibi corpora unita, potest in eis etiam esse pars sensitiva. Unde et passiones, quae nobis sunt causa peccati, eis attribuunt, scilicet iram, odium, et alia huiusmodi: propter

2. Se alguém pudesse seguir a tese dos platônicos, encontraria um caminho fácil para resolver as questões supramencionadas (c. prec.).

Com efeito, dizem que os demônios são animais de corpo aéreo e, como estão unidos a um corpo, poderão também eles ter uma parte sensitiva. Por isso, atribuem a eles as paixões que em nós causam pecado, como sejam a ira, o ódio, e outras semelhantes. Por esse motivo, Apuléio disse que eles têm *alma passiva.* E talvez se lhes

possa também atribuir outro gênero de conhecimento que o intelectivo, além de estarem unidos a corpo, pois, segundo Platão, a alma sensitiva também é incorruptível (cf. l. II, c. LXXXII). Por isso, essa alma deve ter uma operação da qual não participa o corpo. E, assim, nada impede haver uma operação da alma sensitiva em uma substância intelectual, embora não unida a corpo, e, conseqüentemente, também as paixões. E, dessa maneira, há nelas a raiz do pecado que há em nós.

3. Mas esses dois caminhos são impossíveis. Com efeito, que não existam outras substâncias intelectuais unidas a corpo, além das almas humanas, já foi acima demonstrado (l. II, c. XC). Que não possa haver operações da alma sensitiva fora do corpo, é evidente, porque, ao ser corrompido um órgão corpóreo, a operação do sentido também se corrompe. Por isso, por exemplo, corrompendo-se o órgão do tato, sem o qual o animal não sobrevive, este naturalmente morre (II Sobre a Alma 2, 413b; Cmt 3, 260).

4. Para esclarecer dúvidas do capítulo anterior, deve-se ver que, como há uma ordem nas causas agentes, também há nas causas finais, de modo que assim como o fim secundário depende do fim primário, também o agente secundário depende do agente primário. E acontece pecado nas causas agentes quando o agente secundário afasta-se da ordem do agente principal, como, por exemplo, a tíbia falha na execução do movimento imperado pela potência apetitiva devido à sua curvatura, resultando disto o andar trôpego. Acontece o mesmo nas causas finais, isto é, quando o fim secundário não se mantém sob a ordem do fim principal, há também pecado na vontade, cujo objeto *é o bem e o fim.*

Além disso, toda vontade quer naturalmente o bem próprio de quem quer, isto é, a perfeição do próprio ser nem pode querer o contrário deste bem. Por isso, nenhum pecado pode acontecer na vontade daquele cujo bem é o último fim, que não está subordinado a outro fim, mas que a si tem subordinados todos os outros fins. Ora, querer assim é próprio de Deus, cujo ser identifica-se com a suma bondade, que é o último fim. Logo, em Deus não pode haver pecado da vontade.

Mas em todo outro que quer, que tem o seu bem próprio subordinado necessariamente a outro bem, pode haver pecado da vontade, se for considerado na sua natureza. Por isso, embora a inclinação natural da vontade exista em cada um que quer, para querer e amar a sua própria perfeição, de modo que não possa querer o contrário, contudo ela não lhe é naturalmente dada de modo a ordenar a sua perfeição para outro fim do qual não se possa afastar; pois, o fim superior não é próprio de sua natureza, mas da natureza superior. Por conseguinte, fica a possibilidade de ordenar por seu arbítrio a sua perfeição própria para fim superior.

Diferenciam-se, com efeito, os seres que têm vontade dos que não a têm, visto que aqueles se ordenam a si

quod dicit APULEIUS quod sunt *animo passiva.*

2842. — Praeter hoc etiam quod uniti corporibus esse perhibentur, secundum positiones PLATONIS forte posset in eis aliud genus cognitionis poni quam intellectus. Nam secundum PLATONEM, etiam anima sensitiva incorruptibilis est (cf. *lib.* II, cap. 82). Unde oportet quod habeat operationem cui non communicet corpus. Et sic nihil prohibet operationem sensitivae animae inveniri in substantia aliqua intellectuali, quamvis corpori non unita: et per consequens passiones. Et sic manet in eis eadem radix peccandi quae est in nobis.

2843. — Sed utrumque praemissorum est impossibile.

a) Quod enim non sint aliquae aliae substantiae intellectuales unitae corporibus praeter animas humanas, ostensum est supra (*lib.* II, cap. 90).

b) Quod autem operationes sensitivae animae non possint esse sine corpore, hinc apparet quod, corrupto aliquo organo sentiendi, corrumpitur operatio una sensus: sicut, corrupto oculo, visio deficit. Propter quod et, corrupto organo tactus, sine quo non potest esse animal, oportet quod animal moriatur.

2844. — Ad evidentiam igitur praemissae dubitationis (cap. praec.), considerandum est quod, sicut est ordo in causis agentibus, ita etiam in causis finalibus: ut scilicet secundarius finis a principali dependeat, sicut secundarium agens a principali dependet. Accidit autem peccatum in causis agentibus quando secundarium agens exit ab ordine principalis agentis: sicut, cum tibia deficit propter suam curvitatem ab executione motus quem virtus appetitiva imperabat, sequitur claudicatio. Sic igitur et in causis finalibus, cum finis secundarius non continetur sub ordine principalis finis, est peccatum voluntatis, cuius obiectum est *bonum et finis.*

2845. — Quaelibet autem voluntas naturaliter vult illud quod est proprium volentis bonum, scilicet ipsum esse perfectum, nec potest contrarium huius velle. In illo igitur volente nullum potest voluntatis peccatum accidere cuius proprium bonum est ultimus finis, quod non continetur sub alterius finis ordine, sed sub eius ordine omnes alii fines continentur. Huiusmodi autem volens est Deus, cuius esse est summa bonitas, quae est ultimus finis. In Deo igitur peccatum voluntatis esse non potest.

2846. — In quocumque autem alio volente, cuius proprium bonum necesse est sub ordine alterius boni contineri, potest peccatum accidere voluntatis, si in sua natura consideratur. Licet enim naturalis inclinatio voluntatis insit unicuique volenti ad volendum et amandum sui ipsius perfectionem, ita quod contrarium huius velle non possit; non tamen sic est ei inditum naturaliter ut ita ordinet suam perfectionem in alium finem quod ab eo deficere non possit: cum finis superior non sit suae naturae proprius, sed superioris naturae. Relinquitur igitur suo arbitrio quod propriam perfectionem in superiorem ordinet finem. In hoc enim differunt voluntatem habentia

ab his quae voluntate carent, quod habentia voluntatem ordinant se et sua in finem, unde et liberi arbitrii esse dicuntur: quae autem voluntate carent, non ordinant se in finem, sed ordinantur a superiori agente, quasi ab alio acta in finem, non autem a seipsis.

2847. — *a*) Potuit igitur in voluntate substantiae separatae esse peccatum ex hoc quod proprium bonum et perfectionem in ultimum finem non ordinavit, sed inhaesit proprio bono ut fini. Et quia ex fine necesse est quod regulae actionis sumantur, consequens est ut ex seipsa, in qua finem constituit, alia regulari disponeret, et ut eius voluntas ab alio superiori non regularetur. Hoc autem soli Deo debetur. Et secundum hoc intelligendum est quod *appetiit Dei aequalitatem*: non quidem ut bonum suum esset divino bono aequale; hoc enim in intellectu cadere non poterat; et hoc appetendo appeteret se non esse, cum distinctio specierum secundum diversos gradus rerum proveniat, ut ex supra (cap. 97; *lib.* II, cap. 95) dictis apparet.

b) Velle autem alios regulare, et voluntatem suam a superiori non regulari, est velle praeesse, et quodammodo non subiici, quod est peccatum superbiae. Unde convenienter dicitur quod primum peccatum daemonis fuit *superbia*.

c) Sed quia ex uno errore circa principium varius et multiplex error consequitur, ex prima inordinatione voluntatis quae fuit in daemone, consecutum est multiplex peccatum in voluntate ipsius: et odii ad Deum, ut resistentem suae superbiae, et punientem iustissime suam culpam; et invidiae ad hominem; et multa alia huiusmodi.

2848. — Considerandum est etiam quod, cum proprium alicuius bonum habet ordinem ad plura superiora, liberum est volenti ut ab ordine alicuius superiorum recedat et alterius ordinem non derelinquat, sive sit superior sive inferior: sicut miles, qui ordinatur sub rege et sub duce exercitus, potest voluntatem suam ordinare in bonum ducis et non regis, aut e converso. Sed si dux ab ordine regis recedat, bona erit voluntas militis recedentis a voluntate ducis et dirigentis voluntatem suam in regem, mala autem voluntas militis sequentis voluntatem ducis contra voluntatem regis: ordo enim inferioris principii dependet ab ordine superioris. Substantiae autem separatae non solum ordinantur sub Deo, sed una etiam earum ordinatur sub alia, a prima usque ad ultimam, ut in Secundo (cap. 95) ostensum est. Et quia in quolibet volente sub Deo potest esse peccatum voluntatis, si in sua natura consideretur, possibile fuit quod aliqua de superioribus, aut etiam suprema inter omnes, peccaret secundum voluntatem. Et hoc quidem satis probabile est: non enim in suo bono quievisset sicut in fine nisi suum bonum valde perfectum esset. Potuit igitur fieri quod de inferioribus aliquae, per propriam voluntatem, bonum suum ordinarent in ipsam, recedentes a divino ordine, quae similiter peccaverunt: aliae vero, servantes in motu suae voluntatis divinum ordinem, ab ordine peccantis, quamvis superioris secundum na-

mesmos, e as coisas, para o fim e, por isso, se diz que têm livre-arbítrio; e estes não se ordenam para o fim, mas são ordenados por um agente superior e como levados por outros, não por si mesmos, para o fim.

5. Pôde, pois, haver pecado na vontade da substância separada por não ter ela ordenadas para o último fim a sua bondade e a sua perfeição, mas por se ter apegado ao bem próprio, como a seu fim. E porque se deve tomar do fim a regra de ação, resulta que, tendo se constituído como fim, dispõe-se a regular todas as coisas por si mesma, de modo que a sua vontade não se regula por outra superior, o que pertence só a Deus. É neste sentido que se deve entender o *apetece-lhe ser igual a Deus* (Cf Is 14, 14), isto é, não que o seu bem seja idêntico ao bem divino, pois isto lhe seria inconcebível, porque, desejando sê-lo, desejaria não ser o que é, visto que a distinção das espécies provém da diferenciação dos graus, como se depreende do que acima foi dito (c. XCVII; l. II, c. XCV).

Ora, querer regular a outros e não ter a sua vontade regulada por um superior, é querer estar acima dos outros e, de certo modo, não ser submisso: é nisto que está o pecado de soberba. Por isso, se diz com muito acerto que o pecado do demônio foi o de *soberba*. E porque de um erro inicial muitos e variados pecados resultam na vontade, da primeira desordem havida na vontade do demônio resultam muitos pecados na sua vontade, como sejam: o ódio a Deus, que resistiu à sua soberba e com muita justiça lhe impôs punição pela culpa; e a inveja dos homens, e muitos outros.

6. Também é preciso considerar que, como o bem próprio de uma coisa se ordena para muitos bens superiores, depende da liberdade do volente apartar-se da ordem de um bem superior e não abandonar a ordem de outro, seja ela superior ou inferior. Por exemplo: o soldado que está subordinado ao rei e ao chefe militar, pode ordenar a sua vontade para o bem deste chefe e não para o do rei, ou fazer o contrário. Mas se o chefe militar afastar-se da ordem do rei, será boa a vontade do soldado que se afasta da vontade do chefe militar e dirige a sua para o rei, porque é má a vontade do soldado que segue a vontade do chefe militar contrária à do rei. Assim, a ordem do princípio inferior depende da ordem do princípio superior.

Ora, as substâncias separadas não só estão subordinadas a Deus, como também uma subordina-se à outra, da primeira até a última, como acima foi demonstrado (l. II, c. XCV). E como em qualquer vontade subordinada a Deus pode haver pecado voluntário, se for considerado em sua natureza, foi possível que uma das superiores, ou mesmo a suprema, tivesse pecado pela vontade. E isto é muito provável, pois não repousaria no seu bem como fim, se este bem não fosse muito perfeito. Por isso, pode ter acontecido que algumas das substâncias separadas inferiores tivessem colocado nela, por vontade própria, o seu bem, afastando-se da ordem divina, e igualmente pecaram. Outras, porém, vendo nas suas vontades a ordem divina, retamente se afastaram da or-

dem do pecador, embora este lhes fosse de uma ordem de natureza superior. Como a vontade de umas e outras persevera imovelmente no bem ou no mal, será demonstrado adiante (l. IV, cc. LXXXII s.), pois isto pertence ao tema das penas dos maus ou dos prêmios dos bons.

7. A diferença entre o homem e a substância separada consiste em que em um homem há muitas potências afetivas, umas subordinando-se às outras. Mas isto não acontece nas substâncias separadas, sendo, no entanto, umas subordinadas às outras. Ora, o pecado acontece na vontade quando qualquer apetite inferior afasta-se do seu objeto.

Sendo assim, haveria pecado nas substâncias separadas ou porque se desviassem da ordem divina, ou porque uma das inferiores se desviasse da ordem de outra superior que persevera na ordem divina. Semelhantemente há pecado em um homem de duas maneiras. Primeiro, quando a vontade humana não ordena para Deus o seu bem próprio. Este pecado é comum ao homem e à substância separada. Segundo, porque o bem de um apetite inferior não é dirigido pelo apetite superior, como, por exemplo, quando, não segundo a ordem da razão, desejamos os deleites carnais, para os quais se inclina o apetite concupiscível. Mas este pecado não acontece nas substâncias separadas.

turae ordinem, recte recederent. — Quomodo vero in bonitate vel malitia immobiliter utrorumque voluntas perseverat, ostendetur in Quarto (capp. 82 sq.): Hoc enim pertinet ad poenas vel praemia bonorum vel malorum.

2849. — *a*) Hoc autem differt inter hominem et substantiam separatam, quod in uno homine sunt plures appetitivae virtutes, quarum una sub altera ordinatur. Quod quidem in substantiis separatis non contingit: una tamen earum est sub altera. Peccatum autem in voluntate contingit qualitercumque appetitus inferior deflectatur.

b) Sicut igitur peccatum in substantiis separatis esset vel per hoc quod deflecteretur ab ordine divino, vel per hoc quod aliqua earum inferior deflecteretur ab ordine alicuius superioris sub ordine divino manentis; ita in homine uno contingit peccatum dupliciter: U n o m o d o, per hoc quod voluntas humana bonum proprium non ordinat in Deum: quod quidem peccatum est commune et sibi et substantiae separatae. A l i o m o d o, per hoc quod bonum inferioris appetitus non regulatur secundum superiorem: puta quando delectabilia carnis, in quae concupiscibilis tendit, volumus non secundum ordinem rationis. Huiusmodi autem peccatum non contingit in substantiis separatis esse.

CAPÍTULO CX
SOLUÇÃO DOS ARGUMENTOS ACIMA PROPOSTOS

1. Agora, pois, não será difícil resolver as questões acima propostas (c. CVIII).

Com efeito, não somos obrigados a afirmar que houve erro no intelecto da substância separada por julgar bem o que não é bem, mas por não considerar o bem superior, para o qual bem próprio deveria ser referido. E a razão desta não consideração poderia ter sido a vontade fortemente dirigida para o seu próprio bem, porque a vontade é livre de dirigir-se para este ou aquele bem.

2. É também evidente que apeteceu só o seu bem. E nisto consistiu o pecado, porque abandonou o bem superior, para o qual se deveria ordenar. Isso acontece também conosco quando pecamos, porque apetecemos bens inferiores, a saber, os corpóreos, fora da ordem racional. É assim que o diabo pecou, porque não dirigiu o seu bem próprio para Deus.

3. Fica também esclarecido que deixou de seguir a *medianeidade* da virtude, enquanto não se submeteu à ordem superior. Assim, deu mais a si do que deveria dar, e deu menos a Deus do que lhe deveria dar, pois a Deus todas as coisas estão submetidas como a suprema norma reguladora. É manifesto, pois, que naquele pecado não foi abandonada a *medianeidade* por causa do excesso de paixão, mas tão somente por causa da desigualdade da

CAP. CX. - SOLUTIO PRAEMISSARUM RATIONUM.

LOCI CONGR. - II *Sent.* dist. 5, q. 1, a. 1 ad 4; *Verit.* q. 24, a. 7 ad 1, 6; *Malo*, q. 16, a. 2 ad 4, 5, 8, 11; *ibid.* a. 4 ad 14; I, q. 63, a. 1 ad 2-4.

2850. — SIC ergo quae obiecta sunt non difficile est s o l v e r e.

2851. — Non enim cogimur dicere quod error fuerit in intellectu substantiae separatae iudicando bonum quod bonum non sit (2833-36): sed non considerando bonum superius, ad quod proprium bonum referendum erat. Cuius quidem inconsiderationis ratio esse potuit voluntas in proprium bonum intense conversa: est enim liberum voluntati in hoc vel illud converti.

2852. — Patet etiam quod non appetiit aliquod bonum nisi unum, quod est sibi proprium (2837): sed in hoc fuit peccatum, quod praetermisit superius bonum, in quod debuit ordinari. Sicut enim in nobis peccatum est ex hoc quod bona inferiora, scilicet corporis, appetimus absque ordine rationis, ita in diabolo peccatum fuit ex hoc quod proprium bonum non retulit ad divinum bonum.

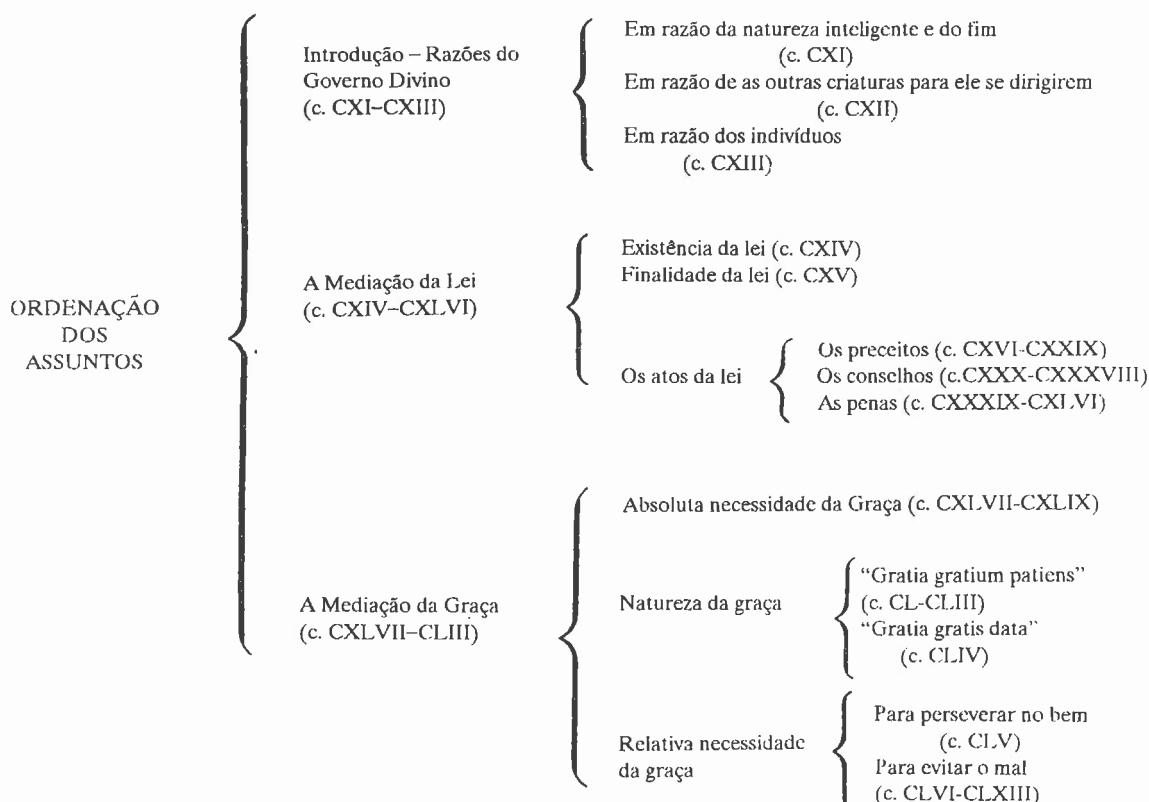
2853. — Patet etiam quod medium virtutis praetermisit (2838), inquantum se superioris ordini non subdidit, et sic sibi plus dedit quam debuit, Deo autem minus quam ei deberetur, cui omnia debent esse subiecta ut primae regulae ordinanti. Manifestum igitur est quod in peccato illo non est praetermissum medium per superabundantiam passionis, sed solum per

inaequalitatem iustitiae, quae est circa operationes. In substantiis enim separatis operationes esse possunt, passiones vero nequaquam.

2854. — Non etiam oportet, si in superioribus corporibus nullus potest esse defectus, quod propter hoc in substantiis separatis peccatum esse non possit (2839). Corpora enim, et omnia quae ratione carent, aguntur tantum, non autem agunt seipsa: non enim sui actus dominium habent. Unde non possunt exire a regula prima ipsa agentis et moventis, nisi per hoc quod rectitudinem primae regulae sufficienter suscipere non possunt. Quod quidem contingit ex indispositione materiae. Et propter hoc superiora corpora, in quibus indispositio materiae locum non habet, nunquam a rectitudine primae regulae deficere possunt. Substantiae vero rationales, sive intellectuales, non tantum aguntur, sed etiam agunt se ad proprios actus. Quod quidem tanto magis invenitur in eis quanto perfectior est ipsarum natura: quorum enim natura perfectior est, est et perfectior virtus in agendo. Unde naturae perfectio non impedit quin peccatum in eis accidere possit modo praedicto: ex hoc scilicet quod seipsis inhaerent, ordinem superioris agentis non attendentes.

justiça, a qual se refere às operações. Ora, nas substâncias separadas pode haver operações e não, paixões.

4. Por não poder haver defeito algum nas substâncias separadas, não é necessário que nelas também não possa haver pecado. Com efeito, todos os corpos e todas as substâncias carentes de razão são unicamente atuados e não atuam a si mesmos, pois não têm domínio sobre os seus atos. Donde não poderem desviar-se da primeira regra do agente e movente, a não ser porque não podem receber adequadamente a retidão da primeira regra. E isto acontece devido à indisposição da matéria. E, por isso, os corpos superiores, para os quais não há indisposição da matéria, jamais podem se desviar da retidão da primeira regra. Mas as substâncias racionais, ou intelectuais, não somente são atuadas, como também atuam a si mesmas para os seus próprios atos. E isto tanto mais nelas se encontra quanto mais é perfeita a natureza delas, pois, nas coisas cuja natureza é superior, é também mais perfeita a potência ativa. Por isso, a perfeição da natureza não impede que haja nelas pecado como acima descrito, até por que atendo-se em si mesmas, não seguem a ordem de um agente superior.

Terceira parte
DEUS GOVERNA OS SERES INTELIGENTES

CAPÍTULO CXI
POR MOTIVO ESPECIAL AS CRIATURAS RACIONAIS ESTÃO SUJEITAS À PROVIDÊNCIA DIVINA

1. Depreende-se do que foi dito que a providência divina se estende a todas as coisas. No entanto, uma razão especial deve ser considerada, além da que se refere às demais criaturas: a que se refere às naturezas intelectuais e racionais.

Com efeito, elas superam as outras criaturas pela perfeição da natureza e pela dignidade do fim.

Pela perfeição da natureza, porque somente a criatura racional tem o domínio sobre os seus atos, pois age livre e por si mesma nas operações, ao passo que as outras criaturas são mais passivas que ativas nas suas operações, como se concluiu do que foi acima dito (c. XLVII).

Pela dignidade do fim, porque somente a criatura inteligente atinge por sua operação o próprio fim último do universo, ao conhecer e ao amar a Deus. Mas as outras criaturas não podem atingir o fim último senão por certa semelhança de sua participação.

Ora, a razão total de uma obra varia segundo a diversidade dos fins e das coisas que estão sujeitas à operação, como, por exemplo, a razão da operação nas artes que varia segundo a diversidade do fim e da matéria, pois o médico atua diferente na cura da doença e na recuperação da saúde, como também no tratamento dos corpos de compleição diferente. Semelhantemente, no governo da sociedade devem ser observadas razões diversas para a ordem, segundo a disposição dos súditos e para a ordem segundo a natureza das coisas. Assim, por exemplo, é necessário dispor os soldados para a luta de modo diferente de que se dispõem os operários para bem trabalhar. É por isso que uma é a razão da ordem segundo a qual as criaturas racionais estão sujeitas à providência divina, outra a razão da ordem pela qual as outras criaturas ordenam-se entre si.

CAP. CXI. - QUOD SPECIALI QUADAM RATIONE CREATURAE RATIONALES DIVINAE PROVIDENTIAE SUBDUNTUR.

LOCI CONGR. - I *Sent.* dist. 39, q. 2, a. 2: Sed in nobilioribus; *ibid.* ad 5; *Verit.* q. 5, a. 5; I, q. 22, a. 2 ad 5; q. 103, a. 5 ad 2; I-II, q. 91, a. 2; *Comp.* cap. 143 (284).

2855. — *a*) Ex his quidem quae supra (capp. 64 sqq.) determinata sunt, manifestum est quod divina providentia ad omnia se extendit. Oportet tamen aliquam rationem providentiae specialem observari circa intellectuales et rationales naturas, prae aliis creaturis. Praecellunt enim alias creaturas et in perfectione naturae, et in dignitate finis.

b) In perfectione quidem naturae, quia sola creatura rationalis habet dominium sui actus, libere se agens ad operandum; ceterae vero creaturae ad opera propria magis aguntur quam agant; ut ex supra (cap. 47) dictis patet.

c) In dignitate autem finis, quia sola creatura intellectualis ad ipsum finem ultimum universi sua operatione pertingit, scilicet cognoscendo et amando Deum: aliae vero creaturae ad finem ultimum pertingere non possunt nisi per aliqualem similitudinis ipsius participationem.

d) Omnis autem ratio operis variatur secundum diversitatem finis, et eorum quae operationi subiiciuntur: sicut ratio operandi per artem diversa est secundum diversitatem finis et materiae; aliter enim operatur medicus ad aegritudinem pellendam, et ad sanitatem confirmandam; atque aliter in corporibus diversimode complexionatis.

e) Et similiter oportet in regimine civitatis diversam rationem ordinis observari secundum diversas conditiones eorum qui subiiciuntur regimini, et secundum diversa ad quae ordinantur: oportet enim aliter disponi milites, ut sint praeparati ad pugnam; et artifices, ut bene se habeant circa sua opera.

f) Sic igitur et alia est ordinis ratio secundum quam creaturae rationales providentiae divinae subduntur: et alia secundum quam ordinantur ceterae creaturae.

CAPÍTILO CXII
AS CRIATURAS RACIONAIS SÃO ORDENADAS EM VISTA DELAS MESMAS, MAS AS DEMAIS CRIATURAS, EM VISTA DAS RACIONAIS

1. Por conseguinte, deve-se primeiramente considerar que a própria condição da natureza intelectual, que a faz senhora de seus atos, exige da providência um cuidado de modo a ser atendida por causa dela mesma, ao passo que a condição das outras naturezas, que não têm domínio sobre os seus atos, está a indicar que elas não são cuidadas por causa delas mesmas, mas como ordenadas para outras coisas. Com efeito, o que é somente atuado por outrem é de natureza instrumental, mas o

CAP. CXII. - QUOD CREATURAE RATIONALES GUBERNANTUR PROPTER SEIPSAS, ALIAE VERO IN ORDINE AD EAS.

LOCI CONGR. - I *Sent.* dist. 39, q. 2, a. 2: Aliorum positio; *Matth.* X (874); I *Tim.* V, lect. 3 (215); *Verit.* q. 5, a. 5: Quia vero; *ibid.* a. 6; II-II, q. 64, a. 1; *Comp.* cap. 148 (296-297).

2856. — PRIMUM igitur, ipsa conditio intellectualis naturae, secundum quam est domina sui actus, providentiae curam requirit qua sibi propter se provideatur: aliorum vero conditio, quae non habent dominium sui actus, hoc indicat, quod eis non propter ipsa cura impendatur, sed velut ad alia ordinatis. Quod enim ab altero tantum agitur, rationem instrumenti habet: quod vero per se agit, habet rationem principalis agentis. Instrumentum autem non quaeritur

propter seipsum, sed ut eo principale agens utatur. Unde oportet quod omnis operationis diligentia quae circa instrumenta adhibetur, ad principale agens referatur sicut ad finem: quod autem circa principale agens vel ab ipso vel ab alio adhibetur, inquantum est principale agens, propter ipsum est. Disponuntur igitur a Deo intellectuales creaturae quasi propter se procuratae, creaturae vero aliae quasi ad rationales creaturas ordinatae.

2857. — Adhuc. Quod dominium sui actus habet, liberum est in agendo, *liber enim est qui sui causa est:* quod autem quadam necessitate ab alio agitur ad operandum, servituti subiectum est. Omnis igitur alia creatura naturaliter servituti subiecta est: sola intellectualis natura libera est. In quolibet autem regimine, liberis providetur propter seipsos: servis autem ut sint in usum liberorum. Sic igitur per divinam providentiam intellectualibus creaturis providetur propter se, ceteris autem creaturis propter ipsa.

2858. — Amplius. Quandocumque sunt aliqua ordinata ad finem aliquem, si qua inter illa ad finem pertingere non possunt per seipsa, oportet ea ordinari ad illa quae finem consequuntur, quae propter se ordinantur in finem: sicut finis exercitus est victoria, quam milites consequuntur per proprium actum pugnando, qui soli propter se in exercitu quaeruntur; omnes autem alii, ad alia officia deputati, puta ad custodiendum equos, ad parandum arma, propter milites in exercitu quaeruntur. Constat autem ex praemissis (cap. 17) finem ultimum universi Deum esse, quem sola intellectualis natura consequitur in seipso, eum scilicet cognoscendo et amando, ut ex dictis (capp. 25 sqq.) patet. Sola igitur intellectualis natura est propter se quaesita in universo, alia autem omnia propter ipsam.

2859. — Item. In quolibet toto partes principales propter se exiguntur ad constitutionem totius: aliae vero ad conservationem, vel ad aliquam meliorationem earum. Inter omnes autem partes universi, nobiliores sunt intellectuales creaturae: quia magis ad similitudinem divinam accedunt. Naturae ergo intellectuales sunt propter se a divina providentia procuratae, alia vero omnia propter ipsa.

2860. — Praeterea. Manifestum est partes omnes ordinari ad perfectionem totius: non enim est totum propter partes, sed partes propter totum sunt. Naturae autem intellectuales maiorem habent affinitatem ad totum quam aliae naturae: nam unaquaeque intellectualis substantia est quodammodo omnia, inquantum totius entis comprehensiva est suo intellectu: quaelibet autem alia substantia particularem solam entis participa-

que atua por si mesmo é de natureza de agente principal. Ora, não se busca o instrumento por causa dele mesmo, mas para que, por meio dele, o agente principal opere.

Por isso, é necessário que todo cuidado que se tenha com o instrumento seja referido ao agente principal como fim. No entanto, o cuidado tido com o agente principal por ele mesmo ou por outrem, enquanto é agente principal, é um cuidado por causa dele mesmo. E também por isso as criaturas intelectuais são dispostas por Deus como cuidadas por elas mesmas, ao passo que as outras criaturas, como ordenadas para as criaturas racionais.

2. Além disso, o que tem domínio sobre o seu próprio ato é livre na operação, pois *é livre o que é causa de si mesmo* (I Metafísica 2, 982b; Cmt 3,58). Mas o que é atuado por outro para operação é sujeito à servidão. Por isso, toda outra criatura é naturalmente sujeita à servidão, e somente a criatura intelectual é livre. Ora, em qualquer regime, cuida-se dos livres por causa deles mesmos; mas, dos servos, para que sejam usados pelos livres. Assim, pois, as criaturas intelectuais são cuidadas pela divina providência por causa delas mesmas, mas as demais criaturas, por causa daquelas.

3. Além disso, sempre que há coisas ordenadas para o fim, e entre elas há algumas que por si mesmas não o podem atingir, elas são ordenadas para as que atingem o fim e que, por si mesmas, para ele se ordenam. Por exemplo: como o fim do exército é alcançar a vitória, a qual é alcançada pelos soldados que lutam por si mesmos, eles são convocados para o exército devido a eles mesmos; mas todos os outros convocados para outros serviços no exército, como os que tratam dos cavalos ou os que preparam as armas, são convocados para servirem aos soldados. Ora, depreende-se do que acima foi dito (c. XVII), que somente Deus é o fim último do universo e que é atingido em si mesmo somente pela criatura intelectual, conhecendo-o e amando-o, o que também se depreende do que foi dito em outro capítulo (cc. XXVss). Por isso, somente a criatura intelectual é cuidada por Deus no universo por causa de si mesma, ao passo que todas as demais criaturas o são por causa dela.

4. Além disso, em qualquer todo, as partes principais são por causa de si mesmas exigidas para a constituição desse todo, ao passo que as outras o são para a conservação ou melhoria daquelas. Ora, das partes do universo, as mais nobres são as criaturas intelectuais, porque se aproximam mais da semelhança divina. Logo, as naturezas intelectuais são cuidadas pela providência por causa de si mesmas, mas as outras, por causa delas.

5. Além disso, é manifesto que todas as partes se ordenam para a perfeição do todo, pois o todo não é por causa das partes, ao passo que estas são por causa do todo. Ora, as naturezas intelectuais têm mais afinidades com o todo do que as outras naturezas, pois cada criatura intelectual identifica-se de certo modo com todas as coisas, enquanto compreende pelo seu intelecto todo ente; mas qualquer outra substância tem somente participação limitada no ente. Por isso, todas as demais

substâncias estão sujeitas à providência divina por causa das substâncias intelectuais.

6. Além disso, no curso da natureza cada coisa se comporta de modo que lhe cabe agir. Ora, no curso da natureza, vemos as coisas se comportarem de modo que a substância intelectual usa de todas as outras por causa de si mesma, quer para a perfeição intelectual, enquanto busca a verdade; quer para a perfeição da virtude e aumento da ciência, à maneira de um artista que aplica a idéia artística na matéria corpórea; quer também para o sustento do corpo que está unido à alma intelectiva, como acontece nos homens. Logo, fica esclarecido que as demais coisas estão sujeitas à providência divina por causa das substâncias intelectuais.

7. Além disso, o que alguém busca por causa de si mesmo, busca-o sempre, pois o essencial é para sempre. Mas o que se busca por causa de outra coisa não é necessário que se busque sempre, mas segundo a conveniência de quem por cuja causa aquilo é procurado. Como se conclui do que acima foi dito (l. II, c. XXIII), o ser das coisas provém da vontade divina. Por isso, aquilo que sempre há nos entes foi querido por Deus por causa de si mesmo; mas aquilo que nem sempre há nas coisas não foi querido por causa de si mesmo, mas por causa de outra coisa. Com efeito, as substâncias intelectuais são as que mais se aproximam do ser eterno, porque são incorruptíveis; são também imutáveis, a não ser quando fazem alguma escolha. Logo, as substâncias intelectuais são governadas por causa de si mesmas, e as outras substâncias, por causa daquelas.

8. No entanto, não é contrário ao que foi demonstrado pelos argumentos supra que todas as partes do universo se ordenam para a perfeição do todo, pois se ordenam para a perfeição do todo enquanto uma serve à outra. Assim, por exemplo, no corpo humano, o pulmão contribui para a perfeição do todo enquanto serve ao coração; por isso, não há contrariedade em o pulmão ser por causa do coração e por causa de todo o animal. Também, semelhantemente, não há contrariedade em as outras partes existirem por causa das intelectuais e por causa da perfeição do universo. Com efeito, se houvesse falta das coisas exigidas pela perfeição das substâncias intelectuais, o universo não seria completo.

Por motivo semelhante, os argumentos supra não se opõem a que os indivíduos sejam para as suas espécies, pois, ordenando-se para elas, ordenam-se ulteriormente para a natureza intelectual. Com efeito, uma coisa corruptível não se ordena para o homem por causa de um só indivíduo humano, mas por causa de toda a espécie humana. Ora, não poderia uma coisa corruptível servir a toda a espécie humana senão segundo a totalidade de uma própria espécie. Por isso, a ordem segundo a qual os corruptíveis ordenam-se para o homem exige que os indivíduos se ordenem para as espécies.

Quando dizemos que as substâncias intelectuais são ordenadas pela providência divina por causa de si mesmas, não queremos dizer que elas ulteriormente não se ordenem para Deus e para a perfeição do universo. São ditas serem cuidadas por causa de si mesmas e, por cau-

tionem habet. Convenienter igitur alia propter substantias intellectuales providentur a Deo.

2861. — Adhuc. Sicut agitur unumquodque cursu naturae, ita natum est agi. Sic autem videmus res cursu naturae currere quod substantia intellectualis omnibus aliis utitur propter se: vel ad intellectus perfectionem, quia in eis veritatem speculatur; vel ad suae virtutis executionem et scientiae explicationem, ad modum quo artifex explicat artis suae conceptionem in materia corporali; vel etiam ad corporis sustentationem, quod est unitum animae intellectuali, sicut in hominibus patet. Manifestum est ergo quod propter substantias intellectuales omnia divinitus providentur.

2862. — Amplius. Quod aliquis propter se quaerit, semper illud quaerit: quod enim per se est, semper est; quod vero aliquis propter aliud quaerit, non oportet quod semper illud quaerat, sed secundum quod competit ei propter quod quaeritur. Esse autem rerum ex divina voluntate profluxit, ut ex superioribus (*lib.* II, cap. 23) est manifestum. Quae igitur semper sunt in entibus, sunt propter se a Deo volita: quae autem non semper, non propter se, sed propter aliud. Substantiae autem intellectuales maxime accedunt ad hoc quod sint semper, quia sunt incorruptibiles. Sunt etiam immutabiles, nisi solum secundum electionem. Ergo substantiae intellectuales gubernantur quasi propter se, alia vero propter ipsas.

2863. — Non est autem ei quod praemissis rationibus est ostensum contrarium, quod omnes partes universi ad perfectionem totius ordinantur: sic enim ad perfectionem totius omnes partes ordinantur, inquantum una deservit alteri. Sicut in corpore humano apparet quod pulmo in hoc est de perfectione corporis, quod deservit cordi: unde non est contrarium pulmonem esse propter cor, et propter totum animal. Et similiter non est contrarium alias naturas esse propter intellectuales, et propter perfectionem universi: si enim deessent ea quae requirit substantiae intellectualis perfectio, non esset universum completum.

2864. — Similiter etiam praedictis non obviat quod individua sunt propter proprias species. Per hoc enim quod ad suas species ordinantur, ordinem habent ulterius ad intellectualem naturam. Non enim aliquod corruptibilium ordinatur ad hominem propter unum individuum hominis tantum, sed propter totam humanam speciem. Toti autem humanae speciei non posset aliquod corruptibilium deservire nisi secundum suam speciem totam. Ordo igitur quo corruptibilia ordinantur ad hominem, requirit quod individua ordinentur ad speciem.

2865. — Per hoc autem quod dicimus substantias intellectuales propter se a divina providentia ordinari, non intelligimus quod ipsa ulterius non referantur in Deum et ad perfectionem universi. Sic igitur propter se procurari dicuntur et alia propter ipsa, quia

bona quae per divinam providentiam sortiuntur, non eis sunt data propter alterius utilitatem; quae vero aliis dantur, in eorum usum ex divina ordinatione cedunt.

2866. — Hinc est quod dicitur *Deut.* 4, 19: *Ne videas solem et lunam et* cetera *astra, et errore deceptus, adores ea quae creavit Dominus Deus tuus in ministerium cunctis gentibus quae sub caelo sunt*. Et in *Psalmo* dicitur: *Omnia subiecisti sub pedibus eius; oves et boves universas, insuper et pecora campi*. Et *Sap.* 12, 18 dicitur: *Tu autem, Dominator virtutis, cum tranquillitate iudicas, et cum magna reverentia disponis nos.*

2867. — Per haec autem excluditur error PONENTIUM homini esse peccatum si animalia bruta occidat. Ex divina enim providentia naturali ordine in usum hominis ordinantur. Unde absque iniuria eis utitur homo, vel occidendo, vel quolibet alio modo. Propter quod et Dominus dixit ad Noe, *Gen.* 9, 3: *Sicut olera virentia dedi vobis omnem carnem.*

2868. — Si qua vero in SACRA SCRIPTURA inveniantur prohibentia aliquid crudelitatis in animalia bruta committi, sicut de ave cum pullis non occidenda: hoc fit vel ad removendum hominis animum a crudelitate in homines exercenda, ne aliquis, exercendo crudelia circa bruta, ex hoc procedat ad homines; vel quia in temporale damnum hominis provenit animalibus illata laesio, sive inferentis sive alterius; vel propter aliquam significationem, sicut APOSTOLUS [7] exponit illud de *non alligando ore bovis triturantis*.

sa delas, as outras coisas, porque os bens, que recebem da providência divina, não lhes são dados para a utilidade das outras coisas; mas o que é dado às outras coisas destina-se, segundo a ordenação divina, ao uso delas.

9. Por isso, é dito na Escritura: *Não vejas o sol, a lua e os demais astros, e, decepcionado pelo erro, adores estas coisas que o Senhor teu Deus criou, para o serviço de todos os homens que estão sob o sol* (Dt 4, 19); *Submetestes todas as coisas aos seus pés; todas as ovelhas e bois, e ainda os animais campestres* (Sl 8, 8); *E tu, Senhor poderoso, julgas tranqüilamente e nos governas com muita atenção* (Sb 12, 18).

10. Por esses argumentos, refuta-se o erro dos que afirmam ser pecado ao homem matar os animais irracionais, pois eles, pela providência foram ordenados, na ordem natural, para o homem. Por isso, o homem se serve deles sem injúria, quer matando-os, quer utilizando-os de outro modo. Por isso, o Senhor disse a Noé: *Vos dei toda a carne, como também as verduras* (Gn 9,3).

11. No entanto, se há na Sagrada Escritura proibição de crueldade para com os animais, como a de não matar a ave com filhotes, isto é feito ou para afastar do homem o espírito de crueldade, para que alguém, ao ser cruel com o animal, não estenda esta crueldade aos homens; ou porque vem em dano temporal para o homem a lesão dos animais, quer para o que a faz, quer para o outro; ou, ainda, por causa de alguma significação, como o que se lê no Apóstolo: *Não atarás a boca ao boi que debulha* (1Cor 9, 9; Dt 25, 4).

CAP. CXIII. - QUOD RATIONALIS CREATURA DIRIGITUR A DEO AD SUOS ACTUS NON SOLUM SECUNDUM ORDINEM AD SPECIEM, SED ETIAM SECUNDUM QUOD CONGRUIT INDIVIDUO.

LOCI CONGR. - I *Sent.* dist. 39, q. 2, a. 2: Et ideo alia positio; *Verit.* q. 5, a. 5: Quia vero; I, q. 103, a. 5 ad 3; q. 113, a. 2; *Psal.* VIII, d: quid? Supra; *Comp.* cap. 143 (285): Similiter.

2869. — Ex hoc autem apparet quod sola rationalis creatura dirigitur a Deo ad suos actus non solum secundum congruentiam speciei, sed etiam secundum congruentiam individui. Omnis enim res propter suam operationem esse videtur: operatio enim est ultima perfectio rei. Sic igitur unumquodque a Deo ad suum actum ordinatur secundum quod divinae providentiae substat. Creatura autem rationalis divinae providentiae substat sicut secundum se gubernata et provisa, non solum propter speciem, ut aliae corruptibiles creaturae: quia individuum quod gubernatur solum propter speciem, non gubernatur propter seipsum; creatura autem rationalis propter seipsam gubernatur, ut ex dictis (cap. praec.) manifestum est. Sic igitur solae rationales creaturae directionem a Deo ad suos actus accipiunt non solum propter speciem, sed secundum individuum.

CAPÍTULO CXIII
A CRIATURA RACIONAL É GOVERNADA POR DEUS NÃO APENAS PARA OS ATOS DA ESPÉCIE, COMO TAMBÉM PARA OS DA CONVENIÊNCIA DOS INDIVÍDUOS.

1. Do exposto se depreende que somente a criatura racional é dirigida por Deus para os seus atos, não somente segundo a conveniência da espécie, mas também segundo a do indivíduo. Com efeito, toda criatura parece ordenar-se para a sua operação, porque a operação é a última perfeição da coisa. Assim sendo, cada coisa é por Deus ordenada para a sua operação, enquanto está sujeita à providência divina. Mas a criatura racional lhe está sujeita enquanto se governa a si mesma e se cuida, não somente por causa da espécie, como as demais criaturas corruptíveis, porque o indivíduo que é governado somente por causa da espécie não é governado por causa de si mesmo, ao passo que a criatura racional é governada por causa de si mesma, como se depreende do que acima foi dito (c. prec.). Logo, somente as criaturas racionais recebem de Deus a direção das suas ações, não somente por causa da espécie, como também por causa do indivíduo.

2. Além disso, todas as coisas que recebem a direção para os seus atos somente em vista do que pertence à espécie, não têm capacidade de operar e de não operar, porque aquilo que decorre da espécie é comum e natural a todos os indivíduos da espécie, e o que é natural independe de nós. Por isso, se o homem tivesse a direção das suas operações somente segundo a conveniência da espécie, não teria capacidade para operar ou não operar, e disto resultaria que seguiria a inclinação comum da espécie, como acontece nas criaturas irracionais. Mas é evidente que a criatura racional tem o domínio das operações não somente decorrentes da espécie, como também das relativas ao indivíduo.

3. Além disso, como acima foi demonstrado (cc. LXXV ss), a providência divina se estende a todos os singulares, até os mais insignificantes. Por isso, todas as coisas em que há operações segundo a inclinação específica devem necessariamente ser dirigidas pela providência divina no tocante às operações específicas. Mas na criatura racional há muitas operações para as quais a inclinação específica não é suficiente. O sinal disto está em que elas não são semelhantes em todos os indivíduos, mas variam nos mesmos. Logo, é necessário que a criatura racional seja dirigida por Deus para as suas operações não somente específicas, como também para as individuais.

4. Além disso, a providência de Deus aplica-se às criaturas segundo a capacidade de cada uma, pois Deus criou cada criatura tal como as concebera serem aptas para atingir o fim de acordo com o seu governo. Mas somente a criatura racional tem capacidade para se dirigir, não somente quanto às operações específicas, como também quanto às individuais. Tem ela, com efeito, inteligência racional e, por isso, pode perceber como uma coisa é boa ou má de modos diversos, segundo a conveniência dos diversos indivíduos, de tempo e lugar. Logo, somente a criatura racional é dirigida por Deus, não somente no tocante às suas operações específicas, como também quanto às individuais.

5. Além disso, a criatura racional está sujeita à providência divina não somente enquanto é por ela governada, como também enquanto pode conhecer de algum modo a razão da providência. Daí caber-lhe ter a providência e o governo também das outras coisas. Mas isto não cabe às demais criaturas que participam da providência, enquanto estão sujeitas a ela. Ora, por ter alguém a faculdade de providenciar, pode também dirigir e governar. Por conseguinte, a criatura racional participa da providência divina não somente enquanto é governada, mas também enquanto governa, pois governa as suas próprias ações e as dos outros. Por isso o governo das operações da criatura racional, enquanto são operações pessoais, pertencem à providência divina.

6. Além disso, as operações pessoais da criatura racional são propriamente operações vindas da alma ra-

2870. — Adhuc. Quaecumque directionem habent in suis actibus solum secundum quod pertinent ad speciem, non est in ipsis agere vel non agere: quae enim consequuntur speciem, sunt communia et naturalia omnibus individuis sub specie contentis; naturalia autem non sunt in nobis. Si igitur homo haberet directionem in suis actionibus solum secundum congruentiam speciei, non esset in ipso agere vel non agere, sed oporteret quod sequeretur inclinationem naturalem toti speciei communem, ut contingit in omnibus irrationalibus creaturis. Manifestum est igitur quod rationalis creaturae actus directionem habet non solum secundum speciem, sed etiam secundum individuum.

2871. — Amplius. Sicut supra (capp. 75 sq.) ostensum est, divina providentia ad omnia singularia se extendit, etiam minima. Quibuscumque igitur sunt aliquae actiones praeter inclinationem speciei, oportet quod per divinam providentiam regulentur in suis actibus praeter directionem quae pertinet ad speciem. Sed in rationali creatura apparent multae actiones ad quas non sufficit inclinatio speciei: cuius signum est quod non similes sunt in omnibus, sed variae in diversis. Oportet igitur quod rationalis creatura dirigatur a Deo ad suos actus non solum secundum speciem, sed etiam secundum individuum.

2872. — Item. Deus unicuique naturae providet secundum ipsius capacitatem: tales enim singulas creaturas condidit quales aptas esse cognovit ut per suam gubernationem pervenirent ad finem. Sola autem creatura rationalis est capax directionis qua dirigitur ad suos actus non solum secundum speciem, sed etiam secundum individuum: habet enim intellectum et rationem, unde percipere possit quomodo diversimode sit aliquid bonum vel malum secundum quod congruit diversis individuis, temporibus et locis. Sola igitur creatura rationalis dirigitur a Deo ad suos actus non solum secundum speciem, sed etiam secundum individuum.

2873. — Praeterea. Creatura rationalis sic providentiae divinae subiacet quod non solum ea gubernatur, sed etiam rationem providentiae utcumque cognoscere potest: unde sibi competit etiam aliis providentiam et gubernationem exhibere. Quod non contingit in ceteris creaturis, quae solum providentiam participant inquantum providentiae subduntur. Per hoc autem quod aliquis facultatem providendi habet, potest etiam suos actus dirigere et gubernare. Participat igitur rationalis creatura divinam providentiam non solum secundum gubernari, sed etiam secundum gubernare: gubernat enim se in suis actibus propriis, et etiam alia. Omnis autem inferior providentia divinae providentiae subditur quasi supremae. Gubernatio igitur actuum rationalis creaturae inquantum sunt actus personales, ad divinam providentiam pertinet.

2874. — Item. Actus personales rationalis creaturae sunt proprie actus qui sunt ab

anima rationali. Anima autem rationalis non solum secundum speciem est perpetuitatis capax, sicut aliae creaturae, sed etiam secundum individuum. Actus ergo rationalis creaturae a divina providentia diriguntur non solum ea ratione qua ad speciem pertinent, sed etiam inquantum sunt personales actus.

2875. — Hinc est quod, licet divinae providentiae omnia subdantur, tamen in Scripturis Sacris specialiter ei hominum cura attribuitur: secundum illud *Psalmi* 8, 5: *Quid est homo quod memor es eius?* et I *Cor.* 9, 9: *Nunquid Deo cura est de bobus?* Quae quidem ideo dicuntur, quia de humanis actibus Deus curam habet non solum prout ad speciem pertinent, sed etiam secundum quod sunt actus personales.

cional. Ora, a alma racional é capaz de perpetuidade não somente segundo a espécie, como as demais criaturas, como também segundo o indivíduo. Logo, as operações da criatura racional são dirigidas pela providência divina, não somente em razão de pertencerem à espécie, mas também em razão de serem operações pessoais.

7. Daí o fato de que, embora tudo esteja sujeito à providência divina, a Sagrada Escritura atribui-lhe um cuidado especial para com o homem, segundo está escrito: *O que é o homem, pois vos lembrais dele?* (Sl 8, 5), e: *Tem, por acaso, Deus cuidado dos bois?* (1Cor 9, 9). Estas coisas, com efeito, são ditas porque Deus tem o cuidado dos atos humanos, não apenas enquanto pertencem à espécie, mas também enquanto são atos pessoais.

CAP. CXIV. - Quod divinitus hominibus leges dantur.

Loci congr. - III *Sent.* dist. 37, a. 1; I-II, q. 91, a. 4; q. 98, a. 2; *Psal.* XVIII, e: Lex. Supra; *Gal.* III, lect. 7 (165); *Hebr.* VII, lect. 3 (352); *Duo*, Prolog. (1128-1133).

2876. — Ex hoc autem apparet quod necessarium fuit homini divinitus legem dari. Sicut enim actus irrationalium creaturarum diriguntur a Deo ea ratione qua ad speciem pertinent, ita actus hominum diriguntur a Deo secundum quod ad individuum pertinent, ut ostensum est (cap. praec.). Sed actus creaturarum irrationalium, prout ad speciem pertinent, diriguntur a Deo quadam naturali inclinatione, quae naturam speciei consequitur. Ergo, supra hoc, dandum est aliquid hominibus quo in suis personalibus actibus dirigantur. Et hoc dicimus legem.

2877. — Adhuc. Rationalis creatura, ut dictum est (ibid.), sic divinae providentiae subditur quod etiam similitudinem quandam divinae providentiae participat, inquantum se in suis actibus et alia gubernare potest. Id autem quo aliquorum actus gubernantur, dicitur lex. Conveniens igitur fuit hominibus a Deo legem dari.

2878. — Item. Cum lex nihil aliud sit quam quaedam ratio et regula operandi, illis solum convenit dari legem qui sui operis rationem cognoscunt. Hoc autem convenit solum rationali creaturae. Soli igitur rationali creaturae fuit conveniens dari legem.

2879. — Praeterea. Illis danda est lex in quibus est agere et non agere. Hoc autem convenit soli rationali creaturae. Sola igitur rationalis creatura est susceptiva legis.

2880. — Amplius. Cum lex nihil aliud sit quam ratio operis; cuiuslibet autem operis ratio a fine sumitur: ab eo unusquisque legis capax suscipit legem a quo ad finem perducitur; sicut inferior artifex ab architectore, et miles a duce exercitus. Sed creatura rationalis finem suum ultimum in Deo et a Deo consequitur, ut ex superioribus (capp. 37, 52) patet. Fuit igitur conveniens a Deo legem hominibus dari.

CAPÍTULO CXIV
DEUS DÁ LEIS AOS HOMENS

1. Depreende-se do que foi dito, que foi necessário que Deus desse lei aos homens. Pois, como as operações das criaturas irracionais são dirigidas por Deus, em razão da espécie, também as operações dos homens são dirigidas por Deus em razão de serem próprias dos indivíduos, como foi demonstrado (c. prec.). Mas as operações das criaturas irracionais, enquanto pertencem à espécie, são dirigidas por Deus, por meio de certa inclinação natural decorrente da natureza específica. Logo, acima disto, deve ser dado algo aos homens pelo qual são dirigidos nas suas operações individuais. E a isto chamamos lei.

2. Além disso, como foi dito, a criatura racional está sujeita à providência divina de modo a participar por semelhança da mesma, enquanto pode dirigir as suas próprias ações e as das outras coisas. Ora, aquilo pelo qual os atos das outras coisas são governados chama-se lei. Por isso, foi conveniente que Deus desse lei aos homens.

3. Além disso, sendo que a lei nada mais é que a razão e a norma da operação, é conveniente que ela seja dada só para os que conhecem a razão da sua operação. Por isso, foi conveniente que a lei fosse dada somente para a criatura racional.

4. Além disso, a lei deve ser dada às coisas que podem operar ou não. Mas isto é próprio só da criatura racional. Logo, só a criatura racional tem possibilidade de receber a lei.

5. Além disso, sendo a lei nada mais que a razão da operação, e como a razão de qualquer operação vem do fim, cada um, capaz da lei, recebe a lei daquele que o leva ao fim; por exemplo, o operário a recebe do arquiteto, e o soldado, do comandante. Mas a criatura racional alcança o seu fim último em Deus e por Deus, como se depreende do que foi dito (cc. XXXVII e LII). Foi, por conseguinte, conveniente que a lei fosse dada aos homens por Deus.

6. Daí o que se lê na Escritura: *Darei a minha lei nas vísceras deles* (Jr 31, 33); *Escrever-lhes-ei muitas vezes as minhas leis* (Os 8, 12).

2881. — Hinc est quod dicitur IEREM. 31, 33: *Dabo legem meam in visceribus eorum* et OSEAE 8, 12: *Scribam eis multiplices leges meas.*

CAPÍTULO CXV
A LEI DIVINA, DE MODO ESPECIAL, ORDENA O HOMEM PARA DEUS

CAP. CXV. - QUOD LEX DIVINA PRINCIPALITER HOMINEM ORDINAT IN DEUM.

LOCI CONGR. - III *Sent.* dist. 37, a. 2, q.la 2; I-II, q. 99, a. 3; II-II, q. 122, aa. 2-4; *Duo* (1194-1236).

1. Do exposto se pode depreender para que fim, em primeiro lugar, a lei foi dada ao homem por Deus.

Com efeito, é manifesto que todo legislador pretende, em primeiro lugar, por meio da lei, dirigir os homens para o seu fim, como, por exemplo, o chefe militar, para a vitória, e o governante da sociedade, para a paz. Ora, o fim a que Deus visa é o próprio Deus. Logo, a lei divina visa principalmente a ordenar o homem para Deus.

2. Além disso, a lei, como foi dito (c. prec.), é uma certa razão da providência divina, enquanto governa, proposta à criatura racional. Ora, o governo de Deus, enquanto providente, conduz cada coisa ao seu próprio fim. Por isso, pela lei divinamente dada, o homem ordena-se principalmente para seu fim. Ora, o fim da criatura racional é a união com Deus, pois nisto está a sua felicidade, como acima foi demonstrado (c. XXXVII). Por conseguinte, a lei divina dirige o homem principalmente para a união com Deus.

3. Além disso, a intenção de todo legislador é fazer bons todos aqueles aos quais a lei é dada. Por isso, os preceitos da lei devem tratar dos atos das virtudes (X Ética 13, 1102a, Cmt 19, 225) e também por isso os atos da lei divina visam principalmente aos atos ótimos. Ora, entre os atos humanos são ótimos aqueles pelos quais o homem se une a Deus, porque estão mais chegados ao fim. Logo, a lei ordena os homens principalmente para estes atos.

4. Além disso, na lei deve ser o principal aquilo de que ela recebe a eficácia. Mas a lei divinamente dada recebe a eficácia entre os homens enquanto eles se submetem a Deus, porque ninguém é sujeito à lei do rei se não está submetido ao rei. Por isso, o unir a mente humana a Deus deve ser o principal na lei divina.

5. Daí, o que está escrito no Deuteronômio: *E, agora, ó Israel, que te pede o Senhor teu Deus, senão que temas o Senhor teu Deus, e andes nos seus caminhos, e o ames, e sirvas o Senhor teu Deus com todo o teu coração e com toda a tua alma?* (Dt 10, 12).

2882. — Ex hoc autem sumi potest ad quid lex divinitus data principaliter tendat.

2883. — Manifestum est enim quod unusquisque legislator ad suum finem principaliter per leges homines dirigere intendit: sicut dux exercitus ad victoriam et rector civitatis ad pacem. Finis autem quem Deus intendit, est ipsemet Deus. Lex igitur divina hominem principaliter in Deum ordinare intendit.

2884. — Adhuc. Lex, sicut dictum est (cap. praec.), est quaedam ratio divinae providentiae gubernantis rationali creaturae proposita. Sed gubernatio providentis Dei singula ad proprios fines ducit. Per legem igitur divinitus datum homo ad suum finem praecipue ordinatur. Finis autem humanae creaturae est adhaerere Deo: in hoc enim felicitas eius consistit, sicut supra (cap. 37) ostensum est. Ad hoc igitur principaliter lex divina hominem dirigit, ut Deo adhaereat.

2885. —. Amplius. Intentio cuiuslibet legislatoris est eos quibus legem dat, facere bonos: unde praecepta legis debent esse de actibus virtutum. Illi igitur actus a lege divina praecipue intenduntur qui sunt optimi. Sed inter omnes humanos actus illi sunt optimi quibus homo adhaeret Deo, utpote fini propinquiores. Ergo ad hos actus praecipue lex divina homines ordinat.

2886. — Item. Illud praecipuum debet esse in lege ex quo lex efficaciam habet. Sed lex divinitus data ex hoc apud homines efficaciam habet quod homo subditur Deo: non enim aliquis alicuius regis lege artatur qui ei subditus non est. Hoc igitur praecipuum in divina lege esse debet, ut mens humana Deo adhaeret.

2887. — Hinc est quod dicitur *Deut.* 10, 12: *Et nunc, Israel, quid Dominus Deus tuus petit a te, nisi ut timeas Dominum Deum tuum, et ambules in viis eius, et diligas eum, ac servias Domino Deo tuo in toto corde tuo et in tota anima tua?*

CAPÍTULO CXVI
O FIM DA LEI DIVINA É O AMOR DE DEUS

CAP. CXVI. - QUOD FINIS LEGIS DIVINAE EST DILECTIO DEI.

LOCI CONGR. - *Principium* (1202, 1203); III *Sent.* dist. 27, q. 2, a. 2 ad 2; *Matth.* XXII (1813-1815, 1820); I *Tim.* I, lect. 2 (13); *Carit.* a. 7; I-II, q. 99, a. 1 ad 2; II-II, q. 24, a. 2 ad 3; q. 44, a. 1; q. 122, a. 1 ad 4; q. 170, a. 1; *Duo* (1160-1170).

1. Porque a lei divina ordena-se principalmente à união do homem com Deus, e como o homem une-se a

2888. — QUIA vero intentio divinae legis ad hoc principaliter est ut homo Deo adhae-

reat; homo autem potissime adhaeret Deo per amorem: necesse est quod intentio divinae legis principaliter ordinetur ad amandum

2889. — *a*) Quod autem per amorem homo maxime Deo adhaereat, manifestum est. Duo enim sunt in homine quibus Deo potest adhaerere, intellectus scilicet et voluntas: nam secundum inferiores animae partes Deo adhaerere non potest, sed inferioribus rebus.

b) Adhaesio autem quae est per intellectum, completionem recipit per eam quae est voluntatis: quia per voluntatem homo quodammodo quiescit in eo quod intellectus apprehendit.

c) Voluntas autem adhaeret alicui rei vel propter amorem, vel propter timorem: sed differenter.

Nam ei quidem cui inhaeret propter timorem, inhaeret propter aliud: ut scilicet evitet malum quod, si non adhaereat ei, imminet.

Ei vero cui adhaeret propter amorem, adhaeret propter seipsum. Quod autem est propter se, principalius est eo quod est propter aliud. Adhaesio igitur amoris ad Deum est potissimus modus ei adhaerendi. Hoc igitur est potissime intentum in divina lege.

2890. — Item. Finis cuiuslibet legis, et praecipue divinae, est homines facere bonos. Homo autem dicitur bonus ex eo quod habet voluntatem bonam, per quam in actum reducit quicquid boni in ipso est. Voluntas autem est bona ex eo quod vult bonum: et praecipue maximum bonum, quod est finis. Quanto igitur huiusmodi bonum magis voluntas vult, tanto magis homo est bonus. Sed magis vult homo id quod vult propter amorem, quam id quod vult propter timorem tantum: nam quod vult propter timorem tantum, dicitur mixtum involuntario; sicut aliquis vult in mari proiectionem mercium propter timorem. Ergo amor Summi Boni, scilicet Dei, maxime facit bonos, et est maxime intentum in divina lege.

2891. — Praeterea. Bonitas hominis est per virtutem: *virtus enim est quae bonum facit habentem*. Unde et lex intendit homines facere virtuosos; et praecepta legis sunt de actibus virtutum. Sed de conditione virtutis est ut virtuosus *et firmiter et delectabiliter operetur*. Hoc autem maxime facit amor: nam ex amore aliquid firmiter et delectabiliter facimus. Amor igitur boni est ultimum intentum in lege divina.

2892. — Adhuc. Legislatores imperio legis editae movent eos quibus lex datur. In omnibus autem quae moventur ab aliquo primo movente, tanto aliquid perfectius movetur quanto magis participat de motione primi moventis, et de similitudine ipsius. Deus autem, qui est legis divinae dator, omnia facit propter suum amorem. Qui igitur hoc modo tendit in ipsum, scilicet amando, perfectissime movetur in ipsum. Omne autem agens intendit perfectionem in eo quod agit. Hic igitur est finis totius legislationis, ut homo Deum amet.

2893. — *a*) Hinc est quod dicitur I TIM. 1, 5: *Finis praecepti caritas est*. Et MATTH.

Deus principalmente pelo amor, é necessário que a intenção da lei divina se ordene sobretudo para o amor.

É evidente que o homem se une a Deus principalmente pelo amor. Há no homem duas coisas pelas quais ele pode se unir a Deus – a inteligência e a vontade, pois, pelas partes inferiores da alma, ele não se pode unir a Deus, mas só às coisas inferiores. A união que se faz pelo intelecto recebe o complemento pela união da vontade, porque por ela o homem repousa de certo modo no que foi apreendido pelo intelecto. Ora, a vontade une-se a algo por causa do amor ou temor, mas diferentemente. Com efeito, aquilo a que se adere por temor, adere-se por causa de outra coisa, como, por exemplo, evitar o mal que, se a ele não se aderir, torna-se iminente. Àquilo a que se adere por amor, no entanto, adere-se por causa de si mesmo. Ora, o que é por causa de si mesmo prevalece sobre o que é por causa de outrem. Por isso, a união a Deus por amor é o principal modo de se unir a Deus. Logo, esta é a principal intenção da lei divina.

2. Além disso, o fim de qualquer lei, principalmente da divina, é formar homens bons. Ora, o homem é tido por bom por ter a vontade boa, pela qual põe em ato tudo o que de bom há nele. Ademais, a vontade é boa porque quer o bem, principalmente o máximo bem, que é o fim. Por isso, quanto mais a vontade quer este bem, tanto mais o homem é bom. Mas o homem quer mais aquilo que quer por amor do que aquilo que quer só por temor, pois, o que quer só por temor diz-se que é involuntário e mesclado, como, por exemplo, quando alguém quer jogar no mar uma mercadoria, temendo o naufrágio. Logo, o amor do sumo bem, isto é, de Deus, faz com que os homens sejam bons ao máximo, e isso é intencionado em primeiro lugar pela lei de Deus.

3. Além disso, a bondade do homem está na virtude, pois, *a virtude faz bom quem a possui* (II Ética 5, 1106a; Cmt 6,307s). Por isso, a lei procura tornar os homens virtuosos, e o objeto dos preceitos da lei são os atos de virtude. Mas é condição da virtude que os virtuosos operem de modo deleitável e com firmeza. E isto faz principalmente o amor, pois pelo amor fazemos as coisas com deleite e firmeza. Logo, o amor do bem é a última intenção da lei.

4. Além disso, os legisladores, pela determinação da lei promulgada, movem aqueles, para os quais a lei foi estabelecida. Em todas as coisas que são movidas por um primeiro movente, tanto uma é mais perfeitamente movida, quanto mais participa da moção do primeiro movente, como também da sua semelhança. Ora, Deus, que é quem dá a lei divina, faz todas as coisas pelo seu amor. Por isso, o que para Deus tende deste modo, isto é, amando, move-se perfeitamente para Deus. Ora, todo agente procura a perfeição naquilo em que opera. Por isso, este é o fim de toda legislação: que o homem ame a Deus.

5. Daí, o que se lê nas Escrituras: *O fim do preceito é*

a caridade (1Tm 1, 5); *O primeiro e o máximo mandamento na lei é: Ama o Senhor teu Deus* (Mt 22, 37-38). Daí também dizer-se que a Lei Nova é a Lei do Amor, e que a lei Velha, como mais imperfeita, é a Lei do Temor (Agostinho. Contra Adimanto 17; PL 42, 159).

22, dicitur quod 38 *primum et maximum mandatum* in lege *est*, 37 *Diliges Dominum Deum tuum*.

b) Inde est etiam quod lex nova, tanquam perfectior, dicitur *lex amoris:* lex autem vetus, tanquam imperfectior, *lex timoris*.

CAPÍTULO CXVII
A LEI DIVINA SE ORDENA PARA O AMOR DO PRÓXIMO

1. Depreende-se do exposto que a lei divina se ordena para o amor ao próximo.

Com efeito, deve haver união afetiva entre os que têm um fim comum. Ora, os homens se unem pelo último fim da beatitude, para o qual foram ordenados por Deus. Por isso, os homens devem se unir pelo mútuo amor.

2. Além disso, quem ama alguém, conseqüentemente deve amar os que este ama e os que lhe estão unidos. Ora, os homens são amados por Deus, que os predispôs para fruírem dele como último fim. Logo, assim como alguém ama a Deus, deve também amar o próximo.

3. Além disso, *sendo o homem naturalmente um animal social* (I Ética 5, 1097b; Cmt 9,112), necessita do auxílio dos outros homens para alcançar o seu fim. Isto, com efeito, realiza-se com muita conveniência se existe o amor mútuo entre os homens. Por isso, está ordenado pela lei de Deus, que dirige os homens para o fim último, o amor mútuo entre nós.

4. Além disso, para que o homem se entregue às coisas divinas, necessita de tranqüilidade e de paz. Ora, as coisas que podem perturbar a paz são afastadas principalmente pelo amor mútuo. Por conseguinte, como a lei divina se ordena para que os homens se entreguem a Deus, é necessário que o amor mútuo venha da lei de Deus.

5. Além disso, a lei divina é entregue ao homem em auxílio da lei natural. Ora, é natural aos homens amarem-se mutuamente. Vê-se o sinal disto no instinto natural segundo o qual um homem auxilia outro homem qualquer nas necessidades, como, por exemplo, afastando-o do caminho errado, levantando-o na queda, etc., *como se todo homem fosse ao homem naturalmente familiar e amigo* (VIII Ética 1,1155a; Cmt 1,1541). Por isso, o amor mútuo entre os homens é ordenado pela lei divina.

6. Donde se ler na Escritura Sagrada: *Este é o meu preceito: que vos ameis uns aos outros* (Jo 15, 12); *Temos de Deus este mandamento, de modo que quem ama a Deus, ame também o seu próximo* (1Jo 4, 21); *O segundo mandamento é: ama o teu irmão* (Mt 22, 39)

CAP. CXVII. - QUOD DIVINA LEGE ORDINAMUR AD DILECTIONEM PROXIMI.

LOCI CONGR. - *Matth.* XXII (1816-1820); *Carit.* a. 7, ad 10; I-II, q. 99, a. 1 ad 2-3; II-II, q. 25, a. 12; IX *Ethic.* lect. 8 (1859), 9 (1866-1875); *Duo* (1171-1182).

2894. — Ex hoc autem sequitur quod divina lex dilectionem proximi intendat.

2895. — Oportet enim esse unionem affectus inter eos quibus est unus finis communis. Communicant autem homines in uno ultimo fine beatitudinis, ad quem divinitus ordinantur. Oportet igitur quod uniantur homines ad invicem mutua dilectione.

2896. — Adhuc. Quicumque diligit aliquem, consequens est ut etiam diligat dilectos ab eo, et eos qui coniuncti sunt ei. Homines autem dilecti sunt a Deo, quibus sui ipsius fruitionem quasi ultimum finem praedisposuit. Oportet igitur ut, sicut aliquis fit dilector Dei, ita etiam fiat dilector proximi.

2897. — Amplius. Cum homo sit *naturaliter animal sociale*, indiget ab aliis hominibus adiuvari ad consequendum proprium finem. Quod convenientissime fit dilectione mutua inter homines existente. Ex lege igitur Dei, quae homines in ultimum finem dirigit, praecipitur in nobis mutua dilectio.

2898. — Item. Ad hoc quod homo divinis vacet, indiget tranquillitate et pace. Ea vero quae pacem perturbare possunt, praecipue per dilectionem mutuam tolluntur. Cum igitur lex divina ad hoc ordinet homines ut divinis vacent, necessarium est quod ex lege divina in hominibus mutua dilectio procedat.

2899. — Praeterea. Lex divina profertur homini in auxilium legis naturalis. Est autem omnibus hominibus naturale ut se invicem diligant. Cuius signum est quod quodam naturali instinctu homo cuilibet homini, etiam ignoto, subvenit in necessitate, puta revocando ab errore viae, erigendo a casu, et aliis huiusmodi: *ac si omnis homo omni homini esset naturaliter familiaris et amicus*. Igitur ex divina lege mutua dilectio hominibus praecipitur.

2900. — Hinc est quod dicitur IOAN. 15, 12: *Hoc est praeceptum meum, ut diligatis invicem;* et I IOAN. 4, 21: *Hoc mandatum habemus a Deo, ut qui diligit Deum, diligat et fratrem suum.* Et MATTH. 22, 39 dicitur *secundum mandatum est, Diliges proximum tuum.*

CAP. CXVIII. - QUOD PER DIVINAM LEGEM HOMINES AD RECTAM FIDEM OBLIGANTUR.

LOCI CONGR. - *Hebr.* XI, lect. 2 (575); *Decret.* (1138); I-II, q. 100, a. 4 ad 1; q. 113, a. 4; II-II, q. 16, a. 1; q. 22, a. 1; III, q. 85, a. 5; q. 86, a. 6 ad 1; *Symb.* Prolog. (860-863); *Comp.* cap. 2 (3).

2901. — Ex hoc autem apparet quod per divinam legem homines ad rectam fidem obligantur.

2902. — Sicut enim amationis corporalis principium est visio quae est per oculum corporalem, ita etiam dilectionis spiritualis initium esse oportet visionem intelligibilem diligibilis spiritualis. Visio autem illius spiritualis diligibilis quod est Deus, in praesenti haberi non potest a nobis nisi per fidem: eo quod naturalem rationem excedit; et praecipue secundum quod in eius fruitione nostra beatitudo consistit. Oportet igitur quod ex lege divina in fidem rectam inducamur.

2903. — Item. Lex divina ad hoc ordinat hominem ut sit totaliter subditus Deo (cap. 115). Sed sicut homo subditur Deo amando quantum ad voluntatem, ita subditur Deo credendo quantum ad intellectum. Non autem credendo aliquid falsum: quia a Deo, qui est veritas, nullum falsum homini proponi potest; unde qui credit aliquod falsum, non credit Deo. Ex lege igitur divina ordinantur homines ad fidem rectam.

2904. — Adhuc. Quicumque errat circa aliquid quod est de essentia rei, non cognoscit illam rem: sicut si aliquis apprehenderet animal irrationale aestimans hoc esse hominem, non cognosceret hominem. Secus autem esset si erraret circa aliquod accidentium eius. Sed in compositis, qui errat circa aliquod principiorum essentialium, etsi non cognoscat rem simpliciter, tamen cognoscit eam secundum quid: sicut qui existimat hominem esse animal irrationale, cognoscit eum secundum genus suum. In simplicibus autem hoc non potest accidere, sed quilibet error totaliter excludit cognitionem rei. Deus autem est maxime simplex. Ergo quicumque errat circa Deum, non cognoscit Deum: sicut qui credit Deum esse corpus, nullo modo cognoscit Deum, sed apprehendit aliquid aliud loco Dei. Secundum autem quod aliquid cognoscitur, secundum hoc amatur et desideratur. Qui ergo errat circa Deum, nec amare potest Deum, nec desiderare ipsum ut finem. Cum igitur lex divina ad hoc tendat ut homines ament et desiderent Deum (cap. 116), oportet quod ex lege divina homines obligentur ad rectam fidem habendam de Deo.

2905. — Amplius. Falsa opinio ita se habet in intelligibilibus sicut vitium virtuti oppositum in moralibus: nam *bonum intellectus est verum*. Sed ad legem divinam pertinet vitia prohibere. Ergo ad eam etiam pertinet falsas opiniones de Deo, et de his quae sunt Dei, excludere.

2906. — Hinc est quod dicitur *Hebr.* 11, 6: *Sine fide impossibile est placere Deo.* Et *Exodi* 20, 2, antequam alia praecepta legis ponantur, praestituitur recta fides de Deo, cum dicitur: *Audi Israel: Dominus Deus tuus unus est.*

CAPÍTULO CXVIII
PELA LEI DIVINA OS HOMENS ESTÃO OBRIGADOS A ACEITAR A VERDADEIRA FÉ

1. Depreende-se do exposto que os homens estão obrigados pela lei divina a aceitar a verdadeira fé.

Com efeito, assim como se inicia a afeição corpórea pela visão dos olhos do corpo, também o amor espiritual deve ter início na visão inteligível do que é amável espiritualmente. Ora, a visão do objeto espiritualmente amável, que é Deus, nós não a podemos ter no presente, porque ela excede a razão natural e, sobretudo, porque a sua fruição está na nossa beatitude. Logo, é necessário que pela lei divina sejamos levados à fé verdadeira.

2. Além disso, a lei divina ordena o homem para que ele se submeta totalmente a Deus (c. CXV). Ora, como o homem se submete a Deus amando-o pela vontade, deve também submeter-se a Deus crendo pelo intelecto. Mas não crendo em algo falso, porque nada de falso pode ser proposto ao homem por Deus, que é a verdade. Por isso, quem crê em algo falso, não crê em Deus. Logo, os homens são dirigidos por Deus para a verdadeira fé.

3. Além disso, quem erra no tocante à essência da coisa, não a conhece. Assim, por exemplo, se alguém vê no animal irracional um homem, não conhece o homem. Mas se errasse quanto a algo acidental da coisa, isto não se daria. No entanto, quanto às coisas compostas, quem erra em algum princípio essencial, embora não a conhecesse totalmente, a conheceria sob algum aspecto. Assim, por exemplo, se alguém pensasse ser o homem um animal irracional, conhecê-lo-ia quanto ao seu gênero. Mas isso não pode acontecer em relação às coisas simples, pois qualquer erro excluiria totalmente o conhecimento dela. Ora, Deus é o que há de mais simples. Logo, quem erra no tocante a Deus, não o conhece: por exemplo, quem pensa que Deus é corpo o desconhece absolutamente, pois conhece algo em lugar de Deus. Ora, uma coisa é amada e desejada enquanto conhecida. Logo, quem erra a respeito de Deus, não pode amar a Deus, nem desejá-lo como fim. Ora, como a lei divina destina-se a que os homens amem e desejem a Deus (c. CXVI), é necessário que eles sejam forçados pela lei divina a ter uma fé verdadeira a respeito de Deus.

4. Além disso, uma falsa opinião na ordem inteligível é paralela, na ordem moral, ao vício oposto à virtude, pois *o bem do intelecto é a verdade* (VI Ética 2, 1139a; Cmt 2,1130). Ora, é próprio da lei divina proibir os vícios. Logo, lhe é também próprio afastar as opiniões falsas a respeito de Deus e das coisas referentes a Deus.

5. Daí se ler na Escritura Sagrada: *Sem a fé é impossível agradar a Deus* (Hb 11, 6). E no Livro do Êxodo, antes de serem dados os outros preceitos da lei, afirma-se a verdadeira fé em Deus, ao se dizer: *Ouve, Israel, o Senhor teu Deus é um só* (Ex 20, 2).

6. Por esses argumentos é refutado o erro de alguns que afirmam que nada tem a ver com a salvação do homem o conteúdo da fé com que ele serve a Deus.

2907. — Per hoc autem excluditur error QUORUNDAM dicentium quod nihil refert ad salutem hominis cum quacumque fide serviat Deo.

CAPÍTULO CXIX
A NOSSA MENTE É ELEVADA A DEUS POR MEIO DAS COISAS SENSÍVEIS

CAP. CXIX. - QUOD PER QUAEDAM SENSIBILIA MENS NOSTRA DIRIGITUR IN DEUM.

LOCI CONGR. - III *Sent.* dist. 9, q. 1, a. 3, q.la 3; *contra Imp.* cap. 1 (5); *Rom.* XII, lect. 1 (957-963); I *Tim.* 4, lect. 2 (154); *Tit.* I, lect. 1 (5): Sed cuius; II, lect. 3 (70); I-II, q. 99, a. 3 ad 3; q. 108, a. 1; II-II, q. 81, a. 7; q. 84, aa. 1-3; q. 85, a. 1; q. 122, a. 4; III, q. 60, a. 4; *Duo* (1217-1224).

1. Porque é conatural ao homem ter o início do seu conhecimento nos sentidos, e como é dificílimo transcender as coisas sensíveis, Deus providenciou para que o homem também por meio das coisas sensíveis o atingisse, de modo que por meio delas a mente humana fosse ainda reconduzida às coisas divinas, já que a mente humana não é capaz de contemplá-las em si mesmas. E por esse motivo, foram introduzidos os sacrifícios sensíveis, que o homem oferece a Deus, não porque Deus deles necessite, mas para tornar presente ao homem o seu dever de referir a si e o que lhe pertence a Deus, como fim, criador, governador e senhor do universo.

Aplicam-se também ao homem santificações por meio das coisas sensíveis, com as quais ele é lavado ou ungido, que ele come ou bebe, enquanto são proferidas palavras sensíveis, para que por meio das coisas sensíveis seja representado ao homem o processo dos dons inteligíveis que lhe vai sendo infundindo externamente por Deus, cujo nome se expressa com vozes sensíveis.

Também são feitas pelos homens algumas ações sensíveis, não para moverem a Deus, mas para que por elas sejamos despertados para as coisas divinas, como são as prostrações, genuflexões, vozes clamorosas, etc. Essas coisas são feitas, não como se Deus delas necessitasse, pois Deus conhece tudo e a sua vontade é imutável, e recebe o afeto espiritual, não os movimentos do corpo. Mas fazemos tais coisas por nossa causa, para que por meio dessas ações corpóreas a mente se eleve para Deus e se inflame a nossa afeição. E, ao mesmo tempo, professamos por meio delas que Deus é o autor de nossa alma e do nosso corpo, a quem oferecemos esses obséquios espirituais e corpóreos.

2. Por isso, não se é de estranhar que os hereges, que negam ser Deus o criador do nosso corpo, repreendam o oferecimento de tais obséquios a Deus. Nisto também se vê que se esquecem de que são homens, uma vez que não pensam ser necessária a presença das coisas sensíveis ao conhecimento e à afeição interiores. Com efeito, ensina a experiência que pelos atos corpóreos a alma é excitada para os pensamentos e para os afetos. Por isso, é evidente ser conveniente que usemos das coisas corpóreas para elevar a nossa mente a Deus.

3. Com efeito, é dito que o culto a Deus consiste na apresentação das coisas corpóreas a Deus, pois dizemos

2908. — QUIA vero connaturale est homini ut per sensus cognitionem accipiat, et difficillimum est sensibilia transcendere, provisum est divinitus homini ut etiam in sensibilibus divinorum ei commemoratio fieret, ut per hoc hominis intentio magis revocaretur ad divina, etiam illius cuius mens non est valida ad divina in seipsis contemplanda.

2909. — Et propter hoc instituta sunt sensibilia sacrificia: quae homo Deo offert, non propter hoc quod Deus eis indigeat, sed ut repraesentetur homini quod et seipsum et omnia sua debet referre in ipsum sicut in finem, et sicut in Creatorem et Gubernatorem et Dominum universorum.

2910. — Adhibentur etiam homini quaedam sanctificationes per quasdam res sensibiles, quibus homo lavatur aut ungitur, aut pascitur vel potatur, cum sensibilium verborum prolatione: ut homini repraesentetur per sensibilia intelligibilium donorum processum in ipso ab extrinseco fieri et a Deo, cuius nomen sensibilibus vocibus exprimitur.

2911. — Exercentur etiam ab hominibus quaedam sensibilia opera, non quibus Deum excitet, sed quibus seipsum provocet in divina: sicut prostrationes, genuflexiones, vocales clamores, et cantus. Quae non fiunt quasi Deus his indigeat, qui omnia novit, et cuius voluntas est immutabilis, et affectum mentis, non motum corporis propter se acceptat: sed ea propter nos facimus, ut per haec sensibilia opera intentio nostra dirigatur in Deum, et affectio accendatur. Simul etiam per haec Deum profitemur animae et corporis nostri auctorem, cui et spiritualia et corporalia obsequia exhibemus.

2912. — Propter hoc non est mirum si HAERETICI qui corporis nostri Deum esse auctorem negant, huiusmodi corporalia obsequia Deo exhibita reprehendunt. In quo etiam apparet quod se homines esse non meminerunt, dum sensibilium sibi repraesentationem necessariam non iudicant ad interiorem cognitionem et affectionem. Nam experimento apparet quod per corporales actus anima excitatur ad aliquam cogitationem vel affectionem. Unde manifestum est convenienter etiam corporalibus quibusdam nos uti ad mentis nostrae elevationem in Deum.

2913. — In his autem corporalibus Deo exhibendis *cultus Dei* consistere dicitur.

Illa enim *colere* dicimur quibus per nostra opera studium adhibemus. Circa Deum autem adhibemus studium nostro actu, non quidem ut proficiamus ei, sicut cum alias res nostris operibus colere dicimur: sed quia per huiusmodi actus proficimur in Deum. Et quia per interiores actus directe in Deum tendimus, ideo interioribus actibus proprie Deum colimus. Sed tamen et exteriores actus ad cultum Dei pertinent, inquantum per huiusmodi actus mens nostra elevatur in Deum, ut dictum est.

2914. — Hic etiam Dei cultus *religio* nominatur: quia huiusmodi actibus quodammodo se homo *ligat,* ut ab eo non evagetur. Et quia etiam quodam naturali instinctu se *obligatum* sentit ut Deo suo modo reverentiam impendat, a quo est sui esse et omnis boni principium.

2915. — Hinc etiam est quod religio etiam nomen accipit *pietatis.* Nam pietas est per quam honorem debitum parentibus impendimus. Unde convenienter quod Deo, Parenti omnium, honor exhibeatur, pietatis esse videtur. Propter quod, qui his quae ad Dei cultum pertinent adversantur, *impii* dicuntur.

2916. — Quia vero Deus non solum est nostri esse causa et principium, sed totum nostrum esse in potestate ipsius est; et totum quod in nobis est, ipsi debemus; ac per hoc vere Dominus noster est: id quod in honorem Dei exhibemus, *servitium* dicitur.

2917. — Est autem Deus dominus non per accidens, sicut hominis homo, sed per naturam. Et ideo aliter debetur servitium Deo: et aliter homini, cui per accidens subdimur, et qui habet aliquod particulare in rebus dominium, et a Deo derivatum. Unde servitium quod Deo debetur, specialiter apud Graecos *latria* vocatur.

cultivar uma coisa quando nela operamos com cuidado. Com relação a Deus, dispensamos cuidados com os nossos atos, não certamente para sermos úteis a Deus, mas porque, por meio desses atos, nos avizinhamos de Deus. E porque, pelos atos interiores, tendemos diretamente para Deus, é por meio deles que propriamente prestamos culto a Deus. Mas os atos exteriores também pertencem ao culto divino, enquanto mediante eles a nossa mente se eleva para Deus, como foi dito.

Daí também o culto de Deus ser chamado de *religião*, porque por aqueles atos o homem de certo modo *liga-se* a Deus, de modo a não se afastar de Deus. E, ainda, porque por um certo instinto natural se sente *obrigado* a reverenciar a Deus, segundo o modo humano, pois é de Deus que recebe o seu ser e o início de todo bem.

Por isso, também a religião ser chamada de *piedade*, pois é pela piedade que se honram os pais. Daí ser conveniente louvar a Deus, que é pai de todos, o que é próprio da piedade. Por isso, os que se opõem ao culto de Deus são chamados de ímpios.

Como, no entanto, Deus não é só causa e princípio do nosso ser, como também tem pleno domínio sobre ele, e tudo que temos devemos a Deus (razão por que Deus é Senhor nosso), chama-se de *serviço* o que apresentamos para a honra de Deus.

Mas Deus não é Senhor acidentalmente, como o homem o é para o homem, pois é senhor por natureza. Por isso, o serviço que se deve prestar a Deus é diferente do serviço prestado ao homem, a quem nos submetemos acidentalmente, homem que, se tem algum domínio sobre as coisas, este domínio lhe vem de Deus. Por isso, o serviço que se presta a Deus é especialmente chamado, entre os gregos, de *latria*.

CAP. CXX. - QUOD LATRIAE CULTUS SOLI DEO EST EXHIBENDUS.

LOCI CONGR. - III *Sent.* dist. 37, a. 2, q.la 2; *Rom.* I, lect. 7 (143); I-II, q. 100, a. 5; II-II, q. 94, a. 1; q. 122, aa. 2-3; *Duo* (1194-1197, 1198-1203).

2918. — *a*) FUERUNT autem ALIQUI qui latriae cultum non solum primo rerum principio exhibendum aestimaverunt, sed omnibus etiam creaturis quae supra hominem sunt.

b) Unde QUIDAM, licet opinarentur Deum esse unum primum et universale rerum principium, latriam tamen exhibendam aestimaverunt, primo quidem post summum Deum, substantiis intellectualibus caelestibus, quas *deos* vocabant: sive essent substantiae omnino a corporibus separatae; sive essent animae orbium aut stellarum.

c) Secundo, etiam quibusdam substantiis intellectualibus quas unitas credebant corporibus aëreis, quas *daemones* esse dicebant: et tamen, quia supra homines eas esse credebant, sicut corpus aëreum est supra terrestre, huiusmodi etiam substantias colendas divino cultu ab hominibus pone-

CAPÍTULO CXX
SÓ A DEUS DEVE SER PRESTADO O CULTO DE LATRIA

1. Houve alguns que pensaram que o culto de latria não devia ser exigido somente para o primeiro princípio das coisas, mas também para todas as criaturas superiores ao homem. Por isso, alguns, embora considerando ser Deus o único e universal primeiro princípio das coisas, pensaram que primeiramente, após ao Deus sumo, o culto de latria devesse ser prestado às substâncias intelectuais celestes, que chamavam *deuses*, quer elas fossem totalmente separadas dos corpos, quer fossem as almas dos orbes ou dos astros. Em segundo lugar, também a certas substâncias intelectuais, que acreditavam unidas a corpos, às quais denominavam *demônios*. Como acreditavam estarem elas acima dos homens, como o corpo aéreo está acima do terrestre, afirmavam que essas substâncias também deviam ser veneradas com culto divino pelos homens, e em comparação com os homens

chamavam-nas *deuses*, como se elas estivessem entre os homens e os deuses. E porque pensavam que as almas dos bons, ao se separarem dos corpos, passassem para um estado mais elevado que o da vida presente, eram de opinião que também às almas dos mortos, que denominavam *heróis* ou *manes*, se deveria prestar culto divino. Outros, porém, porque opinavam que Deus é a alma do mundo, acreditavam que se devesse prestar o culto divino ao mundo todo e a cada uma das suas partes, não por causa das partes, mas por causa da alma, que denominavam *deus*, assim como se honra a um sábio, não por causa do corpo, mas da alma. Havia também os que afirmavam que o homem deve prestar culto divino às coisas que naturalmente estão abaixo dele, enquanto nelas há algo que participa da virtude da natureza superior. Por isso, como acreditassem que de algumas imagens feitas por mão humana saíam forças sobrenaturais, quer devido ao influxo dos corpos celestes, quer devido à presença de certos espíritos, diziam também que se devia prestar culto divino a essas imagens, que chamavam *deuses*. E por isso são denominados *idólatras*, justamente porque prestam culto de latria aos *ídolos*, isto é, às imagens.

2. Não é, porém, racional afirmar que há um só princípio separado e prestar culto divino a outro. Com efeito, como foi dito (c. prec.), prestamos culto a Deus não porque Deus dele necessite, mas para que se firme em nós um conceito verdadeiro de Deus. Ora, não podemos firmar uma opinião sobre Deus no tocante à sua unidade e à sua transcendência absoluta, senão quando apresentamos a Deus algo separadamente, e a isto chamamos *culto a Deus*. Depreende-se, portanto, que a verdadeira opinião a respeito de um só princípio fica enfraquecida se o culto divino for prestado a muitos sujeitos.

3. Além disso, como acima foi dito, um tal culto exterior é necessário ao homem para que a sua alma seja despertada para reverenciar a Deus espiritualmente. Ora, o costume concorre muito para que o espírito humano seja movido para o alto, porque com mais facilidade seguimos o que é costumeiro. O costume humano tem de próprio que a honra prestada ao que ocupa posição suprema na sociedade, o rei ou o imperador, seja prestada só a ele e a mais ninguém. Por isso, a alma humana deve ser levada a considerar que há um só supremo princípio das coisas, apresentando-lhe algo que não se apresenta a ninguém mais. E a isto chamamos *culto de latria*.

4. Além disso, se o culto de latria for prestado a alguém por ser superior, mas não por ser supremo, e como um homem é superior a outro, o que acontece também entre os anjos, resultaria que um homem deveria prestar culto de latria a outro homem, e o anjo, a outro anjo. E como, entre os homens, o que é superior a um em uma coisa, lhe é inferior em outra, resultaria disto que uns prestariam culto de latria aos outros, o que não é conveniente.

5. Além disso, como é costume entre os homens, pa-

bant; et in comparatione ad homines *deos* illas esse dicebant, quasi medias inter homines et deos.

d) Et quia animas bonorum, per hoc quod a corpore separantur, in statum altiorem quam sit status praesentis vitae transire credebant, etiam animabus mortuorum, quas *heroas* aut *manes* vocabant, divinum cultum exhibendum esse opinabantur.

2919. — QUIDAM vero, Deum esse animam mundi aestimantes, crediderunt quod toti mundo et singulis eius partibus esset cultus divinitatis exhibendus: non tamen propter corpus, sed propter animam, quam Deum esse dicebant; sicut et homini sapienti honor exhibetur non propter corpus, sed propter animam.

2920. — QUIDAM vero etiam ea quae infra hominem sunt secundum naturam, homini tamen colenda esse dicebant divino cultu, inquantum in eis participatur aliquid virtutis superioris naturae. Unde, cum quasdam imagines per homines factas sortiri crederent aliquam virtutem supernaturalem, vel ex influentia caelestium corporum, vel ex praesentia aliquorum spirituum, dicebant huiusmodi imaginibus divinum cultum esse exhibendum. Quas etiam imagines *deos* vocabant. Propter quod et *idololatrae* sunt dicti: quia latriae cultum *idolis*, idest imaginibus, impendebant.

2921. — Est autem irrationabile ponentibus unum tantum primum principium separatum, cultum divinum alteri exhibere. Cultum enim Deo exhibemus, ut dictum est (2911), non quia ipse hoc indigeat, sed ut in nobis firmetur etiam per sensibilia opinio vera de Deo. Opinio autem de hoc quod Deus sit unus, supra omnia exaltatus, per sensibilia firmari non potest in nobis nisi per hoc quod ei aliquid separatim exhibemus, quod dicimus *cultum divinum*. Patet ergo quod vera opinio de uno principio debilitatur si cultus divinus pluribus exhibeatur.

2922. — Praeterea. Sicut dictum est supra (2911), huiusmodi cultus exterior homini necessarius est ad hoc quod anima hominis excitetur in spiritualem reverentiam Dei. Ad hoc autem quod animus hominis ad aliquid moveatur, multum operatur consuetudo: nam ad consueta facilius movemur. Habet autem hoc humana consuetudo, quod honor qui exhibetur ei qui summum locum in republica tenet, puta regi vel imperatori, nulli alii exhibetur. Est igitur animus hominis excitandus ad hoc quod aestimet esse unum summum rerum principium, per hoc quod ei aliquid exhibeat quod nulli alteri exhibetur. Et hoc dicimus *latriae cultum*.

2923. — Item. Si cultus latriae alicui deberetur quia est superior, et non quia est summus; cum hominum unus alio sit superior, et etiam angelorum, sequeretur quod unus homo exhibere latriam alteri deberet, et angelo angelus. Et cum ille inter homines qui superior est quantum ad unum, sit inferior quantum ad aliud, sequeretur quod mutuo sibi homines latriam exhiberent. Quod est inconveniens.

2924. — Adhuc. Secundum hominum consuetudinem, pro speciali beneficio specialis

retributio debetur. Est autem quoddam speciale beneficium quod homo a Deo summo percipit, scilicet creationis suae: ostensum enim est in secundo libro (cap. 21) quod solus Deus creator est. Debet ergo homo aliquid Deo speciale reddere in recognitionem beneficii specialis. Et hoc est latriae cultus.

2925. — Amplius. Latria *servitium* dicitur (2916). Servitium autem domino debetur. Dominus autem est proprie et vere qui aliis praecepta operandi dispensat, et a nullo regulam operandi sumit: qui enim exequitur quod a superiori fuerit dispositum, magis est minister quam dominus. Deus autem, qui est summum rerum principium, per suam providentiam omnia ad debitas actiones disponit, ut supra (cap. 64) ostensum est: unde et in Sacra Scriptura et angeli et superiora corpora *ministrare* dicuntur et Deo, cuius ordinationem exequuntur, et nobis, in quorum utilitatem eorum actiones proveniunt. Non est igitur cultus latriae, qui summo debetur Domino, exhibendus nisi summo rerum principio.

2926. — Item. Inter alia quae ad latriam pertinent, singulare videtur esse *sacrificium*: nam genuflexiones, prostrationes, et alia huiusmodi honoris indicia, etiam hominibus exhiberi possunt, licet alia intentione quam Deo; sacrificium autem nullus offerendum censuit alicui nisi quia eum Deum aestimavit, aut aestimare se finxit. Exterius autem sacrificium repraesentativum est interioris veri sacrificii, secundum quod mens humana seipsam Deo offert. Offert autem se mens nostra Deo quasi suae creationis principio, quasi suae operationis actori, quasi suae beatitudinis fini. Quae quidem conveniunt soli summo rerum principio: ostensum enim est supra (*lib.* II, cap. 87) quod animae rationalis causa creatrix solus Deus summus est; ipse etiam solus voluntatem hominis potest inclinare ad quodcumque voluerit, ut supra (cap. 88) ostensum est; patet etiam ex superioribus (cap. 37) quod in eius solius fruitione ultima hominis consistit felicitas. Soli igitur summo Deo homo sacrificium et latriae cultum offerre debet, non autem substantiis quibuscumque spiritualibus.

2927. — *a*) Licet autem positio quae ponit Deum summum non esse aliud quam animum mundi, (2919) a veritate recedat, ut supra (*lib.* I, cap. 27) ostensum est; illa vero (2918) quae ponit Deum esse separatum, et ab ipso existere omnes alias intellectuales substantias, sive separatas sive corpori coniunctas, sit vera: haec tamen positio rationabilius movetur ad exhibendum latriae cultum rebus diversis. Exhibendo enim diversis rebus latriae cultum, videtur uni summo Deo latriam exhibere, ad quem, secundum eorum positionem, diversae partes mundi comparantur sicut ad animam hominis diversa corporis membra.

b) Sed etiam ei ratio obviat. Dicunt enim mundo non esse exhibendum latriae cultum ratione corporis, sed ratione animae, quam Deum esse dicunt. Licet au-

ra um benefício especial há uma retribuição especial. Ora, há um benefício que o homem recebe só de Deus sumo, a saber, a criação, pois como foi demonstrado acima (l. II, c. XXI), só Deus pode criar. Por isso, o homem deve a Deus uma retribuição especial em reconhecimento do benefício especial recebido. E esta retribuição é o culto de latria.

6. Além disso, latria significa *serviço*. Ora, o serviço é prestado ao senhor. Com efeito, o senhor é quem própria e verdadeiramente dá aos outros as ordens das ações, e ele não recebe de ninguém normas para as mesmas. Por isso, quem executa o que foi determinado pelo superior é mais ministro que senhor. Ora, Deus, que é o sumo princípio das coisas, por sua providência dispõe todas as coisas para as suas operações devidas, como acima foi demonstrado (c. LXIV). Donde também na Sagrada Escritura ser dito que os anjos administram os corpos superiores para Deus, cuja ordenação executam, e para nós, pois em nossa utilidade realizam-se as suas operações. Logo, o culto de latria, que é devido ao senhor supremo, não deve ser prestado senão ao supremo princípio das coisas.

7. Além disso, entre outras coisas que pertencem à latria, encontra-se especialmente o *sacrifício*, pois as genuflexões, prostrações e coisas semelhantes, significativas de honra, podem ser também prestadas aos homens, embora com outra intenção das que são prestadas a Deus. Mas o sacrifício, jamais se pensou em oferecê-lo a alguém que não fosse tido por Deus, ou que simulara ser Deus. Ora, o sacrifício exterior é representativo do verdadeiro sacrifício interior, enquanto a alma humana se oferece a Deus. A nossa alma se oferece a Deus, enquanto Deus é o princípio da sua criação, o autor das suas operações, e o fim da sua beatitude. Ora, isto convém somente ao sumo princípio das coisas, pois acima já foi demonstrado (l. II, c. LXXXVII), que a causa criadora da alma racional é somente o sumo Deus; que somente Deus pode mover a vontade humana para onde quiser, como acima foi demonstrado (c. LXXXVIII); e que depreende-se ainda, do que foi dito (c. XXXVII), que unicamente na sua fruição consiste a última felicidade do homem. Logo, somente ao sumo Deus o homem deve oferecer o culto de latria, não a quaisquer outras substâncias espirituais.

8. Embora a tese que identifica a alma do mundo com o sumo Deus não seja verdadeira, como acima foi demonstrado (l. I, c. XXVII), mas seja verdadeira a que afirma Deus ser separado do mundo e que de Deus procedem todas as substâncias intelectuais, quer separadas quer unidas a corpo, no entanto, aquela parece proceder mais coerentemente ao prestar o culto de latria às coisas. Com efeito, tributando às coisas o culto de latria, parece que o prestam a um deus supremo, pois segundo a opinião deles, as diversas partes do mundo estão para Deus como a alma humana para as diversas partes do corpo. Contudo, a razão repele esta opinião. Ora, dizem eles que o culto de latria não deve ser prestado ao mundo em razão do corpo, mas, da alma, que identificamos com Deus. Mas, embora o corpo do mundo seja divisível

nas suas diversas partes, a alma é indivisível. Por isso, o culto divino não deve ser prestado a muitas coisas, mas. a uma só.

9. Além disso, se se afirma que o mundo tem uma alma que o anima todo e todas as suas partes, isto não se deve entender com referência às partes nutritivas e sensitivas, porque as operações destas partes da alma não pertencem a todas as partes do universo. E mesmo concebendo que o mundo tivesse alma sensitiva e nutritiva, por esse motivo não lhe seria devido o culto de latria, como não o é aos animais irracionais e às plantas. Resta, pois, que aquilo a que chamam *deus*, e a quem se deve culto de latria, e que é a alma do mundo, seja entendido como alma intelectiva. Mas esta alma não é uma perfeição de determinadas partes do corpo, pois, de certo modo, refere-se ao todo. Isto também se verifica em nossa alma, que é menos elevada, pois o intelecto não tem um órgão corpóreo, como provou o Filósofo (III Sobre a Alma 4, 429a; Cmt 7, 684). Por isso, não se deve prestar culto divino às diversas partes do mundo, mas ao mundo todo, segundo a raiz daquelas partes (isto é, a alma intelectiva).

10. Além disso, se, segundo a tese acima, há uma só alma do mundo, que anima o mundo e todas as suas partes, e o mundo não só é chamado Deus por causa da alma, haverá, conseqüentemente, um só Deus. E desse modo o culto divino somente será prestado a um só. Se, porém, houver a alma do todo e almas nas diversas partes, é necessário que se afirme que as almas das partes subordinam-se a uma só alma do todo, porque a proporção das perfeições é a mesma que a dos perfectíveis. Ora, existindo muitas substâncias intelectuais ordenadas, o culto de latria deverá ser prestado somente à alma que ocupa lugar supremo, como foi demonstrado contra a outra tese (cf. nº 2). Logo, o culto de latria não deveria ser prestado às partes, mas ao todo.

11. Além disso, é manifesto que algumas partes do mundo não têm alma própria. Por isso, não se lhes deve prestar culto. No entanto, eles prestaram culto a todos os elementos do mundo: à terra, à água e a outros corpos semelhantes, inanimados.

12. Além disso, é manifesto que o superior não deve prestar culto de latria ao inferior. Ora, na ordem natural, o homem é superior pelo menos a todos os corpos inferiores, por ter forma mais perfeita. Logo, o culto de latria não deve ser prestado pelos homens aos corpos inferiores, se o culto a estes foi devido em razão das almas.

13. E ainda a mesma inconveniência necessariamente resultará se alguém disser que cada parte do mundo tem a sua alma, mas que o todo não tem uma alma comum. Seria, então, necessário que a parte mais perfeita do mundo tivesse uma alma mais nobre, e a esta somente dever-se-ia prestar o culto de latria, segundo o que foi dito acima.

14. E mais desarrazoada que estas teses é aquela que afirma que se deve prestar culto de latria às imagens. Se, pois, estas imagens têm virtude ou alguma dignidade devido aos corpos celestes, por este motivo não se lhes deve prestar o culto de latria, porque nem a estes corpos

tem corpus mundi divisibile sit in partes diversas, anima tamen indivisibilis est. Non est igitur divinitatis cultus exhibendus diversis rebus, sed uni tantum.

2928. — Adhuc. Si mundus ponitur animam habere quae totum animet et omnes partes ipsius, non potest hoc intelligi de anima nutritiva vel sensitiva: quia harum partium animae operationes non competunt omnibus partibus universi. Et dato etiam quod haberet mundus animam sensitivam vel nutritivam, non propter huiusmodi animam deberet ei latriae cultus: sicut nec brutis animalibus nec plantis. — Relinquitur ergo quod hoc quod dicunt Deum, cui debetur latria, esse animam mundi, intelligatur de anima intellectuali. Quae quidem anima non est perfectio determinatarum partium corporis, sed aliquo modo respicit totum. Quod etiam in nostra anima, quae est ignobilior, patet: non enim intellectus habet aliquod organum corporale. ut probatur in III *de Anima*. Non igitur exhibendus esset cultus divinitatis diversis partibus mundi, sed toti mundo, propter animam eius, secundum eorum radicem.

2929. — Amplius. Si, secundum eorum positionem, una tantum sit anima, quae totum mundum animat et partes omnes ipsius; mundus autem non dicitur Deus nisi propter animam: erit ergo unus tantum Deus. Et sic cultus divinitatis non debetur nisi uni. — Si vero sit una anima totius, et diversae partes iterum habeant diversas animas, oportet eos dicere quod animae partium sub anima totius ordinentur: eadem enim est proportio perfectionum et perfectibilium. Existentibus autem pluribus substantiis intellectualibus ordinatis, illi tantum debetur latriae cultus quae summum locum in eis tenet, ut ostensum est contra aliam positionem (2922). Non erit igitur exhibendus latriae cultus partibus mundi, sed solum toti.

2930. — Praeterea. Manifestum est quasdam partes mundi non habere animam propriam. Eis igitur non erit exhibendus cultus. Et tamen ipsi colebant omnia mundi elementa: scilicet terram, aquam, ignem, et alia huiusmodi inanimata corpora.

2931. — Item. Manifestum est quod superius non debet inferiori latriae cultum. Homo autem superior est ordine naturae ad minus omnibus inferioribus corporibus, quanto perfectiorem habet formam. Non igitur ab homine esset latriae cultus exhibendus inferioribus corporibus, si propter proprias eorum animas eis cultus deberetur.

2932. — Eadem autem inconvenientia sequi necesse est si quis dicat quod singulae partes mundi habent proprias animas, non autem totum habet aliquam unam communem. Oportebit enim quod suprema pars mundi habeat animam nobiliorem, cui soli, secundum praemissa, debebitur latriae cultus.

2933. — H i s a u t e m p o s i t i o n i b u s i r r a t i o n a b i l i o r, est illa quae dicit imaginibus esse latriae cultum exhibendum. Si enim huiusmodi imagines habent virtutem aut aliquam dignitatem ex corporibus caelestibus, non propter hoc eis debe-

tur latriae cultus: cum nec ipsis corporibus debeatur, nisi forte propter eorum animas, ut QUIDAM posuerunt (2918 d). Hae autem imagines ponuntur virtutem aliquam consequi ex corporibus caelestibus secundum eorum corporalem virtutem.

2934. — Praeterea. Manifestum est quod non consequuntur ex corporibus caelestibus tam nobilem perfectionem sicut est anima rationalis. Sunt ergo infra gradum dignitatis cuiuslibet hominis. Non igitur ab homine debetur eis aliquis cultus.

2935. — Amplius. Causa potior est effectu. Harum autem imaginum factores sunt homines. Non igitur homo debet eis aliquem cultum.

2936. — *a*) Si autem dicatur, quod huiusmodi imagines habent aliquam virtutem aut dignitatem ex hoc quod eis adhaerent aliquae spirituales substantiae [1] hoc etiam non sufficit:

b) cum nulli spirituali substantiae debeatur latriae cultus nisi soli summae.

2937. — Praeterea. Nobiliori modo anima rationalis adhaeret hominis corpori quam aliqua spiritualis substantia adhaereat praedictis imaginibus. Adhuc igitur homo remanet in maiori dignitate quam praedictae imagines.

2938. — Adhuc. Cum huiusmodi imagines interdum ad aliquos noxios effectus fiant, manifestum est quod, si per aliquas spirituales substantias effectum sortiantur, quod illae spirituales substantiae sunt vitiosae. Quod etiam manifestius probatur per hoc: in responsionibus decipiunt, et aliqua contraria virtuti exigunt a suis cultoribus. Et sic sunt bonis hominibus inferiores. Non ergo eis debetur latriae cultus.

2939. — Manifestum est ergo ex dictis quod latriae cultus soli uni summo Deo debetur. Hinc est quod dicitur *Exod.* 22, 20: *Qui immolat diis occidetur, praeter Domino soli. Et Deut.* 6, 13: *Dominum Deum tuum adorabis, et illi soli servies.* Et *Rom.* 1, dicitur de gentilibus: 22 *Docentes enim se esse sapientes, stulti facti sunt,* 23 *et mutaverunt gloriam incorruptibilis Dei in similitudinem imaginis corruptibilis hominis et volucrum et quadrupedum et serpentum.* Et infra: 25 *Qui commutaverunt veritatem Dei in mendacium, et coluerunt et servierunt creaturae potius quam Creatori, qui est* super omnia Deus *benedictus in saecula.*

2940. — Quia ergo indebitum est quod latriae cultus alteri exhibeatur quam primo rerum principio, ad indebita autem incitare non est nisi rationalis creaturae male dispositae: manifestum est quod ad praedictas indebitas culturas instinctu daemonum homines provocati fuerunt, qui se etiam loco Dei hominibus colendos exhibuerunt, divinum appetentes honorem. Hinc est quod dicitur in *Psalmo*: *Omnes dii gentium daemonia.* Et I *Cor.* 10, 20: *Quae immolant gentes daemoniis, et non Deo.*

2941. — Quia igitur haec est principalis legis divinae intentio ut homo Deo subdatur, et ei singularem reverentiam exhibeat non solum corde, sed etiam ore et opere corporali;

a) ideo primitus, *Exod.* 20, ubi lex divina proponitur, interdicitur cultus plurium deorum, ubi dicitur: 3 *Non habebis Deos alie-*

deve ser prestado, a não ser por causa das almas, como alguns afirmaram. Além disso, não se afirma que estas imagens recebem dos corpos celestes alguma virtude, a não ser a correspondente à virtude corpórea dos mesmos.

15. Além disso, é manifesto que dos corpos celestes as imagens não recebem uma perfeição tão elevada como a da alma racional. Pois, elas estão em grau de dignidade abaixo de qualquer homem. Logo, o homem não lhes deve prestar culto.

16. Além disso, a causa é superior ao efeito. Ora, os homens é que fabricam estas imagens. Logo, o homem não lhes deve prestar culto algum.

17. Se, porém, for dito que há nestas imagens alguma virtude ou dignidade, porque elas estão unidas a certas substâncias espirituais, tal afirmação é insuficiente, porque a nenhuma substância espiritual lhe é devido o culto de latria, a não ser à substância espiritual suprema.

18. Além disso, a alma racional une-se ao corpo humano de um modo mais perfeito do que o que une uma substância espiritual às imagens. Por isso, o homem tem ainda maior dignidade do que as imagens.

19. Além disso, como essas imagens muitas vezes são feitas para malefícios, é evidente que, se tais efeitos procedem de substâncias espirituais, estas são viciosas. O que ainda mais se evidencia porque as suas respostas enganam, e porque exigem coisas contrárias à virtude dos que as cultuam. E, desse modo, são inferiores aos homens bons. Logo, não se lhes deve o culto de latria.

20. Depreende-se do que foi dito que o culto de latria é devido somente ao único e supremo Deus. Daí o que está escrito na Escritura Sagrada: *Seja morto quem imola a deuses, e não somente ao Senhor* (Ex 22, 20); *Adorarás ao Senhor teu Deus e só a ele servirás* (Dt 6, 13); e, no tocante aos gentios: *Ensinando como sábios, tornaram-se néscios, e transferiram a glória do Deus incorruptível para imagens corruptíveis, semelhantes a homens, pássaros, quadrúpedes e serpentes... Mudaram a verdade de Deus para a mentira, e cultuaram e serviram a criaturas mais que ao criador, que é o Deus excelso e bendito pelos séculos* (Rm 1, 22-23 e 25).

21. Por conseguinte, como é indevido prestar culto de latria a outro que não ao primeiro princípio das coisas, e promover o indevido é próprio somente de uma criatura racional mal intencionada, é também evidente que os homens foram levados pelos demônios para aqueles cultos indevidos. Estes demônios se apresentaram aos homens para receberem culto em lugar de Deus, desejosos da honra divina. Daí estar escrito na Escritura Sagrada: *Todos os deuses dos gentios são demônios* (Sl 95, 5); *Os gentios fazem imolações para os demônios e não para Deus* (1Cor 10, 20).

22. Ora, como a intenção principal da lei divina é a submissão do homem a Deus, e reverenciar a Deus não só de coração, como também pela boca e por obras corpóreas, o livro do Êxodo, onde a lei divina é proposta, proíbe, em primeiro lugar, o culto a muitos deuses:

Não terás deuses estrangeiros diante de mim, e não farás estátuas para ti, nem coisas semelhantes (Ex 20, 3); em segundo lugar, lembra ao homem não pronunciar irreverentemente o nome de Deus para confirmação da verdade: *Não tomarás o nome de Deus em vão* (Ex 20, 7); em terceiro lugar, é indicado o descanso, por algum tempo, dos trabalhos exteriores, para que a mente se entregue à contemplação divina: *Lembra-te de santificar o sábado* (Ex 20, 8).

nos coram me, et non facies tibi sculptile, neque omnem similitudinem.

b) Secundo, indicitur homini ne irreverenter divinum nomen ore pronuntiet, ad confirmationem scilicet alicuius falsi: et hoc est quod dicitur: 7 *Non assumes nomen Dei in vanum.*

c) Tertio, indicitur requies secundum aliquod tempus ab exterioribus exercitiis, ut mens divinae contemplationi vacet: et ideo dicitur: 8 *Memento ut diem sabbati sanctifices.*

CAPÍTULO CXXI
A LEI DIVINA ORDENA RACIONALMENTE O HOMEM NO TOCANTE ÀS COISAS CORPÓREAS E SENSÍVEIS

1. Como pelas coisas sensíveis corpóreas a mente pode elevar-se para Deus, se alguém delas usar devidamente em reverência a Deus: assim também pelo seu uso indevido a mente afasta-se totalmente de Deus, ao colocar nas coisas inferiores o fim da sua vontade; ou se retarda no conhecimento de Deus ao afeiçoar-se a elas acima do necessário. Ora, a lei divina é dada principalmente para que o homem se una a Deus (c. CXV). Pertence, pois, à lei divina ordenar o homem no tocante à afeição e ao uso das coisas corpóreas e sensíveis.

2. Além disso, como a mente humana está subordinada a Deus, também o corpo está à alma, e as forças inferiores, à razão. Ora, pertence à providência divina, da qual uma das formalidades proposta ao homem é a lei divina, que cada coisa conserve a sua ordem. Por isso, o homem deve submeter-se de tal modo à lei divina, que as forças inferiores se submetam à razão, e o corpo, à alma, as coisas exteriores sirvam às necessidades do homem.

3. Além disso, toda lei retamente proposta induz à prática da virtude. Ora, a virtude consiste em que tanto as afeições inferiores quanto o uso das coisas corpóreas sejam reguladas pela razão. Por isso, devem ser ordenadas pela lei divina.

4. Além disso, cabe a cada legislador determinar as coisas sem as quais a lei não pode ser observada. Ora, como a lei é proposta à razão, o homem não a seguiria se todas as coisas que lhe pertencem não fossem subordinadas à razão. Logo, pertence à lei divina preceituar que todas as coisas que pertencem ao homem se submetam à razão.

5. Daí ser dito na Escritura Sagrada: *O vosso obséquio racional* (Rm 12, 1); *A vontade de Deus é a vossa santificação* (1Ts 4, 3).

6. Por esses argumentos é refutado o erro dos que afirmam só haver pecado naquilo que ofende ou escandaliza o próximo.

CAP. CXXI. - QUOD DIVINA LEX ORDINAT HOMINEM SECUNDUM RATIONEM CIRCA CORPORALIA ET SENSIBILIA.

LOCI CONGR. - II *Sent.* dist. 35, a. 2; dist. 42, q. 1, a. 4; *ibid.* q. 2, a. 2, q.la 2; *Rom.* XII, lect. 1 (964); I, q. 65, a. 1 ad 3; I-II, q. 71, a. 6 ad 5; q. 72, a. 4; q. 79, a. 1 ad 2; q. 100, a. 6; II-II, q. 122, a. 6; q. 170, a. 1.

2942. — SICUT autem per corporalia et sensibilia mens hominis elevari potest in Deum, si quis eis in reverentiam Dei debito modo utatur, ita etiam eorum indebitus usus mentem a Deo vel totaliter abstrahit, dum in inferioribus rebus constituitur voluntatis finis; vel mentis intentionem a Deo retardat, dum ultra quam necesse sit, ad huiusmodi res afficimur. Est autem divina lex ad hoc principaliter data ut homo adhaereat Deo (cap. 115). Pertinet igitur ad legem divinam ordinare hominem circa corporalium et sensibilium affectionem et usum.

2943. — Adhuc. Sicut mens hominis ordinatur sub Deo, ita corpus sub anima ordinatur, et inferiores vires sub ratione. Pertinet autem ad divinam providentiam, cuius quaedam ratio homini a Deo proposita divina lex est (2884), ut singula suum ordinem teneant. Est igitur sic homo ordinandus lege divina ut inferiores vires rationi subdantur; et corpus animae; et exteriores res ad necessitatem homini deserviant.

2944. — Amplius. Quaelibet lex recte proposita inducit ad virtutem (2885). Virtus autem in hoc consistit, quod tam interiores affectiones, quam corporalium rerum usus, ratione regulentur. Est igitur hoc lege divina statuendum.

2944 *bis*. — Praeterea. Ad unumquemque legislatorem pertinet ea lege statuere sine quibus lex observari non potest. Cum autem lex rationi proponatur, homo legem non sequeretur nisi alia omnia quae pertinent ad hominem, rationi subderentur. Pertinet igitur ad legem divinam praecipere ut omnia quae sunt hominis, rationi subdantur.

2945. — Hinc est quod dicitur *Rom.* 12, 1: *Rationabile obsequium vestrum;* et I *Thess.* 4, 3: *Haec est voluntas Dei, sanctificatio vestra.*

2946. — Per haec autem excluditur QUORUNDAM error dicentium illa solum esse peccata, quibus proximus aut offenditur aut scandalizatur.

CAP. CXXII. - QUA RATIONE FORNICATIO SIMPLEX SECUNDUM LEGEM DIVINAM SIT PECCATUM: ET QUOD MATRIMONIUM SIT NATURALE.

LOCI CONGR. - IV *Sent.* dist. 26, q. 1, a. 1 (= *Suppl.* q. 41, a. 1); dist. 33, q. 1, a. 3, q.la 2; *Malo*, q. 15, a. 1: Similiter; *ibid.* ad 4; *ibid.* a. 2 arg. 4 ad 4, arg. 12 ad 12; *Hebr.* XIII, lect. 1 (733); II-II, q. 153, a. 3; q. 154, a. 2; *Duo* (1284-1286, 1288).

2947. — *a*) Ex hoc autem apparet vanam esse rationem QUORUNDAM dicentium fornicationem simplicem non esse peccatum.

b) Dicunt enim: Sit aliqua mulier a viro soluta, quae sub nullius potestate, ut patris vel alicuius alterius, existat. Si quis ad eam accedat ea volente, non facit illi iniuriam: quia sibi placet, et sui corporis habet potestatem. Alteri non facit iniuriam: quia sub nullius potestate ponitur esse. Non videtur igitur esse peccatum.

2948. — *a*) Non videtur autem esse responsio sufficiens si quis dicat quod facit iniuriam Deo.

b) Non enim Deus a nobis offenditur nisi ex eo quod contra nostrum bonum agimus ut dictum est. Hoc autem non apparet esse contra hominis bonum. Unde ex hoc non videtur Deo aliqua iniuria fieri.

2949. — *a*) Similiter etiam non videtur sufficiens responsio quod per hoc fiat iniuria proximo, qui scandalizatur.

b) Contingit enim de aliquo quod secundum se non est peccatum, aliquem scandalizari: et sic fit peccatum per accidens. Nunc autem non agimus an fornicatio simplex sit peccatum per accidens, sed per se.

2950. — Oportet igitur ex superioribus solutionem quaerere. Dictum est enim (capp. 112 sq.) quod Deus uniuscuiusque curam habet secundum id quod est ei bonum. Est autem bonum uniuscuiusque quod finem suum consequatur: malum autem eius est quod a debito fine divertat. Sicut autem in toto, ita et in partibus hoc considerari oportet: ut scilicet unaquaeque pars hominis, et quilibet actus eius, finem debitum sortiatur. Semen autem, etsi sit superfluum quantum ad individui conservationem, est tamen necessarium quantum ad propagationem speciei. Alia vero superflua, ut egestio, urina, sudor, et similia, ad nihil necessaria sunt: unde ad bonum hominis pertinet solum quod emittantur. Non hoc autem solum quaeritur in semine, sed ut emittatur ad generationis utilitatem, ad quam coitus ordinatur. Frustra autem esset hominis generatio nisi et debita nutritio sequeretur: quia generatum non permaneret, debita nutritione subtracta. Sic igitur ordinata esse seminis debet emissio ut sequi possit et generatio conveniens, et geniti educatio.

2951. — *a*) Ex quo patet quod contra bonum hominis est omnis emissio seminis tali modo quod generatio sequi non possit. Et si ex proposito hoc agatur, oportet esse peccatum.

b) Dico autem modum ex quo generatio sequi non potest *secundum se:* sicut omnis emissio seminis sine naturali coniunctione maris et feminae; propter quod huiusmodi peccata *contra naturam* dicuntur. Si autem

CAPÍTULO CXXII
POR QUE A SIMPLES FORNICAÇÃO É PECADO CONTRA A LEI DIVINA E POR QUE O MATRIMÔNIO É NATURAL

1. Depreende-se do exposto que é vã a razão apresentada pelos que afirmam que a simples fornicação não é pecado.

Com efeito, assim se expressam: se há uma mulher sem marido, não subordinada ao domínio de alguém, seja do pai ou de qualquer outra pessoa; se alguém dela se aproximar desejando-a, não lhe faz injúria porque isto a ela agrada e, mesmo, ela tem direito de usar do seu corpo. Também não faz injúria a alguém, porque se supõe que não esteja sujeita ao domínio de outra pessoa. Por isso, não parece que este ato seja pecado.

2. E também não parece uma razão suficiente a de quem diz que a fornicação faz injúria a Deus. Ora, como foi dito, Deus não é por nós ofendido senão quando agimos contra o nosso bem. Mas não parece que isto contradiga o bem do homem. Logo, por ele não se injuria a Deus.

3. Igualmente, não parece ser resposta suficiente afirmar-se que pela fornicação injuria-se ao próximo, pelo escândalo que se lhe causa. Pois, algumas coisas que em si não são pecado levam os outros a se escandalizarem e, deste modo, são pecados acidentalmente. No entanto, aqui não estamos tratando da fornicação enquanto é acidentalmente pecado, mas enquanto ela é pecado em si mesma.

4. Deve-se buscar a solução no que acima está exposto. Com efeito, foi acima dito (cc. CXII ss), que Deus cuida de cada coisa segundo aquilo que para ela é bom. Ora, é bom para cada coisa atingir o seu fim, e lhe é mau ser desviada do devido fim. Como no todo, também nas partes isso deve ser considerado, de modo que cada parte do homem, e cada ato seu, atinjam o seu devido fim. Ora, o sêmen, embora seja supérfluo à conservação do indivíduo, é necessário para a propagação da espécie. Mas, as outras coisas supérfluas, como os excrementos, a urina, o suor, etc, para nada valem e, por isso são um bem para o homem somente enquanto expelidos. Mas não só isso é procurado no sêmen, pois ele é expelido em utilidade da geração, e para esta se ordena também o coito. No entanto, seria vã a geração de um homem se ela não fosse acompanhada da nutrição, porque o homem gerado não sobreviveria se lhe fosse retirado o alimento de que precisa para viver. Por isso a emissão do sêmen é ordenada para que se lhe siga a conveniente geração e a educação do homem gerado.

5. Pelo que se vê que toda emissão de sêmen, realizada sem que se siga a geração, é contra o bem do homem e, quando isto acontece propositadamente, é pecado.

Refiro-me aqui ao ato pelo qual a geração não se possa seguir naturalmente, como acontece em toda emissão do sêmen sem a união do homem e mulher, razão porque tais pecados são chamados de pecados

contra a natureza. No entanto, se acidentalmente a geração não pode vir após a emissão do sêmen, neste caso não se diz que é contra a natureza, nem é pecado, como, por exemplo, quando a mulher é estéril.

6. Deverá ser igualmente contra o bem do homem se o sêmen for emitido de tal modo que se siga a geração, mas que a educação da prole seja impedida. Deve-se ainda considerar que, nos animais em que só a fêmea é suficiente para a educação da prole, o macho e a fêmea, após o coito, não mais convivem, como acontece, por exemplo, nos cães. Mas em todos os animais em que a fêmea não é suficiente para educar a prole, o macho e a fêmea convivem até quando for necessário para a educação e instrução da prole, como se verifica, por exemplo, em algumas aves, cujos filhotes não podem buscar o alimento logo após o nascimento. Com efeito, as aves não nutrem os filhotes com leite, que logo surge como preparado pela natureza, como acontece nos quadrúpedes, mas devem buscar fora o alimento para os filhotes. Além disso, elas, ao chocarem, aquecem-nos e, para tal, não é suficiente só a fêmea. Por isso, pela providência divina é natural nesses animais que o macho permaneça com a fêmea para a educação da prole.

Ora, é evidente que na espécie humana de nenhum modo a fêmea seria suficiente para a educação da prole, porque a satisfação das necessidades da vida humana exige muitas coisas que não podem ser alcançadas por uma pessoa. Por isso, é conveniente, segundo a natureza humana, que o homem conviva com a mulher após o coito, e dela não se afaste imediatamente, indiferente ao que venha acontecer, como acontece com os fornicadores.

7. Mas este argumento não anula a possibilidade de a mulher sozinha alimentar filho, sendo ela muito rica, porque a retidão natural dos atos humanos não se pauta por aquilo que acontece acidentalmente em um indivíduo, mas por aquilo que atinge toda a espécie.

8. Deve-se também considerar que, na espécie humana, a prole não necessita somente da nutrição corporal, como acontece nos outros animais, mas também de instrução espiritual. Com efeito, os demais animais recebem da natureza a orientação pela qual podem cuidar de si. O homem, porém, vive segundo a razão e só se põe sob sua orientação após longo tempo de experiência . Por isso, é necessário que os filhos sejam orientados pelos pais que já tiveram experiência. Além disso, os filhos não são capazes de receber instrução logo após o nascimento, mas só após longo tempo, quando atingem o uso da razão, e também esta instrução exige longo tempo. Ainda mais, por causa dos impulsos passionais que corrompem o juízo da prudência, (VI Ética 5, 1140b; Cmt 4, 1169 ss.) necessitam eles não só de instrução, como também de repreensão. Para isto, a mulher sozinha não é suficiente, mas necessita da colaboração do marido, no qual há mais sabedoria para instruir e maior força para castigar. Por isso, na espécie humana, é necessário que se insista no acompanhamento dos filhos não por pouco tempo, como entre as aves, mas por um longo espaço da vida. Por conseguinte, como é necessá-

per accidens generatio ex emissione seminis sequi non possit, non propter hoc est contra naturam, nec peccatum: sicut si contingat mulierem sterilem esse.

2952. — *a*) Similiter etiam oportet contra bonum hominis esse si semen taliter emittatur quod generatio sequi possit, sed conveniens educatio impediatur.

b) Est enim considerandum quod in animalibus in quibus sola femina sufficit ad prolis educationem, mas et femina post coitum nullo tempore commanent, sicut patet in canibus.

c) Quaecumque vero animalia sunt in quibus femina non sufficit ad educationem prolis, mas et femina simul post coitum commanent quousque necessarium est ad prolis educationem et instructionem: sicut patet in quibusdam avibus, quarum pulli non statim postquam nati sunt possunt sibi cibum quaerere. Cum enim avis non nutriat lacte pullos, quod in promptu est, velut a natura praeparatum, sicut in quadrupedibus accidit, sed oportet quod cibum aliunde pullis quaerat, et praeter hoc, incubando eos foveat: non sufficeret ad hoc sola femella. Unde ex divina providentia est naturaliter inditum mari in talibus animalibus, ut commaneat femellae ad educationem fetus.

d) Manifestum est autem quod in specie humana femina minime sufficeret sola ad prolis educationem: cum necessitas humanae vitae multa requirat quae per unum solum parari non possunt. Est igitur conveniens secundum naturam humanam ut homo post coitum mulieri commaneat, et non statim abscedat, indifferenter ad quamcumque accedens, sicut apud fornicantes accidit.

2953. — Non autem huic rationi obstat quod aliqua mulier suis divitiis potens est ut sola nutriat fetum. Quia rectitudo naturalis in humanis actibus non est secundum ea quae per accidens contingunt in uno individuo, sed secundum ea quae totam speciem consequuntur.

2954. — Rursus considerandum est quod in specie humana proles non indiget solum nutritione quantum ad corpus, ut in aliis animalibus; sed etiam instructione quantum ad animam. Nam alia animalia naturaliter habent suas prudentias, quibus sibi providere possunt: homo autem ratione vivit, quam per longi temporis experimentum ad prudentiam pervenire oportet; unde necesse est ut filii a parentibus, quasi iam expertis, instruantur. Nec huius instructionis sunt capaces mox geniti, sed post longum tempus, et praecipue cum ad annos discretionis perveniunt. Ad hanc etiam instructionem longum tempus requiritur. Et tunc etiam, propter impetus passionum, quibus corrumpitur aestimatio prudentiae, indigent non solum instructione, sed etiam repressione. Ad haec autem mulier sola non sufficit, sed magis in hoc requiritur opus maris, in quo est et ratio perfectior ad instruendum, et virtus potentior ad castigandum. Oportet igitur in specie humana non per parvum tempus insistere promotioni prolis, sicut in avibus, sed per magnum spatium vitae. Unde, cum necessarium sit marem feminae commanere in omnibus animalibus quousque opus pa-

tris necessarium est proli, naturale est homini quod non ad modicum tempus, sed diuturnam societatem habeat vir ad determinatam mulierem. Hanc autem societatem *matrimonium* vocamus. Est igitur matrimonium homini naturale et fornicarius coitus, qui est praeter matrimonium, est contra hominis bonum. Et propter hoc oportet ipsum esse peccatum.

2955. — Nec tamen oportet reputari leve peccatum esse si quis seminis emissionem procuret praeter debitum generationis et educationis finem, propter hoc quod aut leve aut nullum peccatum est si quis aliqua sui corporis parte utatur ad alium usum quam ad eum ad quem est ordinata secundum naturam, ut si quis, verbi gratia, manibus ambulet, aut pedibus aliquid operetur manibus operandum: quia per huiusmodi inordinatos usus bonum hominis non multum impeditur; inordinata vero seminis emissio repugnat bono naturae, quod est conservatio speciei. Unde post peccatum homicidii, quo natura humana iam in actu existens destruitur, huiusmodi genus peccati videtur secundum locum tenere, quo impeditur generatio humanae naturae.

2956. — Haec autem quae praemissa sunt, divina auctoritate firmantur. Quod enim emissio seminis ex qua proles sequi non potest, sit illicita, patet. Dicitur enim *Levit.* 18: 22 *Cum masculo non* commisceberis *coitu femineo;* et: 23 *cum omni pecore non coibis.* Et I *Cor.* 6, 10: *Neque molles, neque masculorum concubitores, regnum Dei non possidebunt.*

2957. — Quod etiam fornicatio, et omnis coitus praeter propriam uxorem, sit illicitus patet. Dicitur enim *Deut.* 23, 17: *Non erit meretrix de filiabus Israel, nec scortator de filiis Israel.* Et TOBIAE 4, 13: *Attende tibi ab omni fornicatione, et praeter uxorem tuam,* non [5] *patiaris crimen scire.* Et I *Cor.* 6, 18: *Fugite fornicationem.*

2958. — Per haec autem excluditur error DICENTIUM in emissione seminis non esse maius peccatum quam in aliarum superfluitatum emissione; et DICENTIUM fornicationem non esse peccatum.

rio que em todos os animais o macho conviva com a fêmea até quando for necessária a ação do pai em benefício da prole, é também necessário ao homem que a sociedade do esposo com a esposa seja diuturna, e não breve. Por esta razão chamamos esta sociedade *matrimônio.* Logo, o matrimônio é natural ao homem, e o coito fornicário realizado fora dele é contra o bem do homem, razão por que deve ser pecado.

9. E não se deve julgar que é pecado leve alguém procurar a emissão do sêmen fora do débito da geração e da finalidade da instrução, ou porque seja leve, ou, mesmo, por não ser pecado, se alguém usa de uma parte do seu corpo para um uso não ordenado pela natureza, como, por exemplo, andar com as mãos, fazer com os pés o que deve ser feito com as mãos, porque, por esses usos desordenados, o bem do homem não é totalmente impedido. Mas, a desordem na emissão do sêmen repugna ao bem da natureza, que é a conservação da espécie. Por isso, após o pecado de homicídio, que destrói a natureza humana, já existente em ato, este gênero de pecado parece vir em segundo lugar, pois por ele é impedida a geração da natureza humana.

10. As coisas acima ditas são confirmadas pela autoridade divina. Com efeito, é ilícita a emissão do sêmen da qual não pode vir a prole e se lê na Escritura Sagrada: *Não te deitarás com um homem como se faz com mulher* (Lv 18, 22); *Nem os masturbadores, nem os invertidos possuirão o reino dos céus* (1Cor 6, 10).

Também é evidente que todo coito realizado fora do corpo da própria esposa é ilícito, pois está escrito na Sagrada Escritura: *Entre os filhos de Israel não haverá meretrizes; nem efeminados entre os filhos de Israel* (Dt 17, 23); *Evita toda fornicação, e fora da tua esposa não te afeiçoes a prática do que é criminoso*(Tb 4, 13); *Foge da fornicação* (1Cor 6, 18).

11. Por esses argumentos refuta-se o erro dos que afirmam que, na emissão do sêmen, não há maior pecado do que na emissão das demais coisas supérfluas, e dos que dizem que não há pecado na fornicação.

CAP. CXXIII. - QUOD MATRIMONIUM DEBET ESSE INDIVISIBILE.

LOCI CONGR. - IV *Sent.* dist. 33, q. 2, a. 1 (= *Suppl.* q. 67, a. 1); *ibid.* a. 2, q.la 1 (*ibid.* a. 2); *Matth.* XIX (1557); *Rom.* VII, lect. 1 (522); I-II, q. 105, a. 4 ad 8; q. 108, a. 3 ad 2.

2959. — SI quis autem recte consideret, praedicta ratio (cap. praec.) non solum ad hoc perducere videtur ut societas maris et feminae in humana natura, quam matrimonium appellamus, sit diuturna, sed etiam quod sit per totam vitam.

2960. — Possessiones enim ad conservationem naturalis vitae ordinantur: et quia naturalis vita, quae conservari non potest in patre perpetuo, quasi quadam successione, secundum speciei similitudinem, conservatur in filio, secundum naturam est conve-

CAPÍTULO CXXIII
O MATRIMÔNIO DEVE SER INDIVISÍVEL

1. Porém, se se refletir retamente, os argumentos acima mencionados (cap. prec.) não somente parecem levar à durabilidade da sociedade natural e humana do homem e da mulher, que chamamos matrimônio, como também a que ela perdure por toda a vida.

Com efeito, a propriedade dos bens ordena-se para a conservação da vida natural, porque a vida natural que não pode ser conservada tendo um pai perpétuo, conserva-se no filho, como por certa sucessão, segundo a semelhança específica, de acordo com a conveniência da

natureza, para que o que é do pai se conserve no filho. É, pois, natural que a solicitude do pai para com o filho continue até o fim da sua vida. Por isso, se a solicitude do pai para com o filho causa, até nas aves, a convivência do macho e da fêmea, também na espécie humana exige a ordem natural que até o fim da vida convivam pai e mãe.

2. Parece também contrariar a eqüidade a dissolução da sociedade matrimonial.

Com efeito, a mulher necessita do marido não só por causa da geração, como acontece nos demais animais, mas também por causa do governo, até porque o homem é naturalmente mais forte no governo e mais perfeito quanto à razão. Ora, a mulher é assumida à sociedade do marido por causa da geração. Por isso, terminadas a fecundidade e a beleza femininas, fica ela impedida de ser assumida por outro. Se, pois, um homem que assumiu a mulher na juventude, quando fecunda e bela, pudesse abandoná-la quando ela envelhecer, causar-lhe-ia dano contra a eqüidade natural.

3. Além disso, evidencia-se ainda a inconveniência de a mulher poder abandonar o marido, porque, sendo a mulher naturalmente subordinada a ele com o seu governo, não está no poder de quem é governado por outrem libertar-se dessa submissão. Seria, pois, contra a ordem natural a mulher poder abandonar o marido. Se, portanto, o marido pudesse abandonar a mulher, a sociedade entre ambos não seria eqüitativa, mas haveria uma certa servidão da mulher.

4. Além disso, há um natural cuidado do homem no tocante à certeza da sua prole, que, aliás, é necessário devido ao filho precisar por muito tempo do governo paterno. Por isso, tudo aquilo que impeça a certeza da prole é contra o instinto natural da espécie humana. Se, porém, pudesse o homem abandonar a mulher, ou esta, aquele, e copular com outro, haveria incerteza da prole, ao ser a mulher conhecida por um e, após, por outro. Logo, é contra o instinto natural da espécie humana que a mulher se separe do marido. Por isso, na espécie humana, a união do homem com a mulher deve ser não somente diuturna, como também indivisível.

5. Além disso, quanto maior a amizade, tanto mais durável. Ora, verifica-se que a amizade entre esposo e esposa é a máxima, pois unem-se não só no ato da cópula carnal, que mesmo entre os animais realiza-se em agradável convívio, como também para todo o consórcio da convivência familiar. Donde, em sinal disto, o homem abandona pai e mãe por causa da esposa, como se lê no Gênesis (2, 24). Logo, é conveniente que o matrimônio seja absolutamente indissolúvel.

6. É ainda de se considerar que, entre os atos naturais, só a geração se ordena para o bem comum, pois a nutrição e a emissão de outras coisas supérfluas referem-se ao indivíduo; mas a geração, à conservação da espécie. Por isso, como a lei é instituída para o bem comum, o que pertence à geração deve ser ordenado pelas leis divinas e humanas, antes de tudo. Ora, é conveniente que as leis, se são humanas, provenham da tendência natural, como também, nas ciências demonstrativas, to-

niens ut in his quae sunt patris, succedat et filius. Naturale est igitur ut sollicitudo patris ad filium maneat usque ad finem vitae suae. Si igitur sollicitudo patris de filio causat etiam in avibus commanentiam maris et feminae, ordo naturalis requirit quod usque ad finem vitae in humana specie pater et mater simul commaneant.

2961. — Videtur etiam aequitati repugnare si praedicta societas dissolvatur. Femina enim indiget mare non solum propter generationem, sicut in aliis animalibus, sed etiam propter gubernationem: quia mas est et ratione perfectior, et virtute fortior. Mulier vero ad viri societatem assumitur propter necessitatem generationis. Cessante igitur fecunditate mulieris et decore, impeditur ne ab alio assumatur. Si quis igitur, mulierem assumens tempore iuventutis, quo et decor et fecunditas ei adsunt, eam dimittere possit postquam aetate provecta fuerit, damnum inferet mulieri, contra naturalem aequitatem.

2962. — Item. Manifeste apparet inconveniens esse si mulier virum dimittere possit: cum mulier naturaliter viro subiecta sit tanquam gubernatori; non est autem in potestate eius qui alteri subiicitur, ut ab eius regimine discedat. Contra naturalem igitur ordinem esset si mulier virum deserere posset. Si ergo vir deserere posset mulierem, non esset aequa societas viri ad mulierem, sed servitus quaedam ex parte mulieris.

2963. — Praeterea. Hominibus naturalis quaedam sollicitudo inest de certitudine prolis: quod propter hoc necessarium est, quia filius diuturna patris gubernatione indiget. Quaecumque igitur certitudinem prolis impediunt, sunt contra naturalem instinctum humanae speciei. Si autem vir posset mulierem dimittere, vel mulier virum, et alteri copulari, impediretur certitudo prolis, dum mulier a primo cognita, postmodum a secundo cognosceretur. Est igitur contra naturalem instinctum speciei humanae quod mulier a viro separetur. Sic igitur non solum diuturnam, sed etiam individuam oportet esse in humana specie maris et feminae coniunctionem.

2964. — Amplius. Amicitia, quanto maior, tanto est firmior et diuturnior. Inter virum autem et uxorem maxima amicitia esse videtur: adunantur enim non solum in actu carnalis copulae, quae etiam inter bestias quandam suavem societatem facit, sed etiam ad totius domesticae conversationis consortium; unde, in signum huius, homo propter uxorem etiam *patrem et matrem* dimittit, ut dicitur *Gen.* 2, 24. Conveniens igitur est quod matrimonium sit omnino indissolubile.

2965. — Ulterius autem considerandum est quod inter naturales actus sola generatio ad bonum commune ordinatur: nam comestio, et aliarum superfluitatum emissio, ad individuum pertinent; generatio vero ad conservationem speciei. Unde, cum lex instituatur ad bonum commune, ea quae pertinent ad generationem, prae aliis oportet legibus ordinari et divinis et humanis. Leges autem positae oportet quod ex naturali instinctu procedant, si humanae sunt: sicut etiam in

scientiis demonstrativis omnis humana inventio ex principiis naturaliter cognitis initium sumit. Si autem divinae sunt, non solum instinctum naturae explicant, sed etiam defectum naturalis instinctus supplent: sicut ea quae divinitus revelantur, superant naturalis rationis capacitatem. Cum igitur instinctus naturalis sit in specie humana ad hoc quod coniunctio maris et feminae sit individua, et quod sit una unius, oportuit hoc lege humana ordinatum esse. Lex autem divina supernaturalem quandam rationem apponit ex significatione inseparabilis coniunctionis Christi et Ecclesiae, quae est una unius. Sic igitur inordinationes circa actum generationis non solum instinctui naturali repugnant, sed etiam leges divinas et humanas transgrediuntur. Unde circa hoc magis ex inordinatione peccatur quam circa sumptionem cibi, aut alterius huiusmodi.

2966. — Quia vero necesse est ad id quod est optimum in homine, alia omnia ordinari, coniunctio maris et feminae non solum sic ordinata est legibus secundum quod ad prolem generandam pertinet, ut est in aliis animalibus, sed etiam secundum quod convenit ad bonos mores, quos ratio recta disponit vel quantum ad hominem secundum se, vel secundum quod homo est pars domesticae familiae, aut civilis societatis. Ad quos quidem bonos mores pertinet individua coniunctio maris et feminae. Sic enim erit fidelior amor unius ad alterum, dum cognoscunt se indivisibiliter coniunctos. Erit etiam utrique sollicitior cura in rebus domesticis, dum se perpetuo commansuros in earundem rerum possessione existimant. Subtrahuntur etiam ex hoc discordiarum origines, quas oporteret accidere, si vir uxorem dimitteret, inter eum et propinquos uxoris: et fit firmior inter affines dilectio. Tolluntur etiam adulteriorum occasiones, quae darentur si vir uxorem dimittere posset, aut e converso: per hoc enim daretur via facilior sollicitandi matrimonia aliena.

2967. — Hinc est quod dicitur MATTH. 5, 32, et 19, 6, et I *Cor.* 7, 10: *Ego autem dico vobis, uxorem a viro non discedere.*

2968. — Per hoc autem excluditur consuetudo DIMITTENTIUM uxores. Quod tamen in veteri lege permissum fuit Iudaeis *propter* eorum *duritiam:* quia scilicet proni erant ad occisionem uxorum. Permissum ergo fuit minus malum, ad excludendum maius malum.

das as descobertas humanas recebam o início dos princípios naturalmente conhecidos; sendo leis divinas, não somente explicam o instinto da natureza, como também suprem as falhas do instinto natural, assim como as revelações divinas superam a capacidade da razão natural. No entanto, como na espécie humana há o instinto natural para que a união de homem e mulher seja indivisível e que seja um para um, também é necessário que a lei humana ordene isso. A lei divina acrescenta um certo motivo sobrenatural tirado da significação da inseparável união de Cristo com a Igreja, que é também uma de um. Por isso, as desordens contra o ato gerativo não apenas repugnam ao instinto natural, como também transgridem as leis divinas e humanas. Por isso, há maior pecado quanto a esta desordem do que quanto à alimentação ou coisas semelhantes.

7. No entanto, por ser necessário que tudo o mais seja ordenado para o que seja ótimo para o homem, a união do homem e da mulher não somente é ordenada para o que se refere à geração da prole, como acontece nos animais, mas também segundo o que convém aos bons costumes, dispostos pela reta razão para o homem em si mesmo, ou enquanto é parte da sociedade familiar ou da sociedade civil. Com efeito, nestas coisas pertence aos bons costumes a indivisível união do homem e da mulher. Será ainda mais fiel o amor mútuo ao se saberem unidos inseparavelmente. Será também mais solícito o cuidado de ambos nas coisas do lar, enquanto se vêem unidos para sempre na posse de tais coisas. Por este motivo são também afastadas as fontes de discórdias com os parentes da mulher, discórdias que necessariamente virão se o esposo abandonar a esposa, e também mais firme será o amor dos parentes. Serão também afastadas as ocasiões de adultério que surgiriam se o marido pudesse abandonar a esposa, ou vice-versa, pois abrir-se-ia o caminho mais fácil para se buscar outro matrimônio.

8. Daí ser dito nas Escrituras: *Eu, porém, vos digo, a mulher não separe do marido* (Mt 5, 32; 19, 16; 1Cor 7, 10).

9. Por esses argumentos exclui-se o costume de serem as esposas abandonadas, embora tenha isso sido permitido aos judeus na Velha Lei, por causa da dureza deles (Mt 19, 8), porque eram inclinados a matar as esposas. Assim, foi permitido o mal menor para afastar o mal maior.

CAP. CXXIV. - QUOD MATRIMONIUM DEBEAT ESSE UNIUS AD UNAM.

LOCI CONGR. - IV *Sent.* dist. 33, q. 1, a. 1 (= *Suppl.* q. 65, a. 1); I *Tim.* 3, lect. 1 (94-96); *Tit.* I, lect. 2 (14); II *Polit.* lect. 1 (175, 177, 179-184), lect. 2-3; *Duo* (1277).

2969. — CONSIDERANDUM etiam videtur quod innatum est mentibus omnium animalium quae coitu utuntur, quod consortium in compari non compatiuntur: unde propter

CAPÍTULO CXXIV
O MATRIMÔNIO DEVE SER DE UM COM UMA

Deve-se também considerar que é inato da natureza de todos os animais, que se acasalam, não suportar compartilhar com um outro o seu consórcio, razão pela qual há lutas entre eles devido ao coito (VI História dos

Animais 18, 571b-572b). E em todos os animais há um motivo comum, porque cada um deseja usufruir livremente do prazer do coito, como também do da comida. Mas esta liberdade fica impedida quando muitos se aproximam de uma, ou vice-versa, como também é impedida a liberdade de usar da comida a um animal quando o que lhe apetece é tirado por outro. Assim, os animais lutam igualmente pela comida e pelo coito. Mas no homem há um motivo especial, porque, como foi dito (cap. prec.), o homem quer naturalmente ter certeza da sua prole, certeza esta que seria totalmente anulada se muitos homens fossem companheiros de uma só mulher. Logo, provém do instinto natural que uma mulher seja de um só homem.

Mas aqui deve-se considerar uma diferença. Com efeito, para que uma mulher não seja possuída por muitos homens, valem as duas razões acima exposta. Mas, para que um marido não possua muitas mulheres, não vale a segunda razão, pois não é anulada a certeza da prole se um homem possui muitas mulheres. No entanto, isto contraria a primeira razão, pois, como a liberdade de usar livremente a mulher pelo marido é tirada se ela tem outro marido, também a mesma liberdade é tirada à mulher, se o marido tem muitas mulheres. Por isso, como o principal bem procurado no matrimônio é a certeza da prole, nenhuma lei ou costume humano permite que uma mulher seja esposa de muitos maridos.

Isto foi também refutado como inconveniente pelos romanos antigos, conforme relata Valério Máximo (II Exemplos 1, 4), que acreditavam que nem por causa de esterilidade se deveria dissolver a união conjugal.

2. Além disso, em toda espécie animal, na qual o pai tem algum cuidado da prole, o macho não tem senão uma fêmea, como se vê em todas as aves nas quais ambos nutrem os filhotes, pois um só macho não poderia auxiliar muitas fêmeas na educação da prole. Mas, nos animais nos quais o macho não tem nenhum cuidado da prole, ele possui indiferentemente muitas fêmeas, e ela, muitos machos, como acontece nos cães, galinhas, etc. Ora, como na espécie humana o elemento masculino tem maior cuidado com a prole do que entre os demais animais, é evidente ser natural ao homem que um varão possua uma só mulher, e vice-versa.

3. Além disso, a amizade consiste em certa igualdade. Se, pois, não é lícito às mulheres ter muitos maridos (porque isto vai contra a certeza da prole), o fato de ser lícito ao marido ter muitas mulheres não manteria a amizade livre da mulher para o marido, mas seria uma amizade quase servil. E isto é também comprovado pela experiência, porque, nos maridos de muitas mulheres, estas são tratadas como criadas.

4. Além disso, não há amizade intensa para muitos, como diz o Filósofo (VIII Ética 7, 1150a; Cmt 6, 1609). Se, pois, a mulher tiver um só marido e este, muitas mulheres, não haverá amizade igual em ambas as partes. Logo, não haverá amizade livre, mas apenas servil.

5. Além disso, como foi dito acima (c. prec.), o matrimônio deve ser ordenado, entre os homens, segundo a conveniência dos bons costumes. Ora, é contra os bons

coitum pugnae in animalibus existunt. Et quidem quantum ad omnia animalia est una communis ratio, quia quodlibet animal desiderat libere frui voluptate coitus, sicut et voluptate cibi: quae quidem libertas impeditur per hoc quod ad unam plures accedunt, aut e converso; sicut et in libertate fruendi cibo impeditur aliquod animal si cibum quem ipsum sumere cupit, aliud animal usurpet. Et ideo similiter propter cibum et propter coitum animalia pugnant. In hominibus autem est ratio specialis: quia, ut dictum est (cap. praec.), homo naturaliter desiderat certus esse de prole; quae quidem certitudo omnino tolleretur si plures essent unius. Ex naturali igitur instinctu procedit quod sit una unius.

2970. — *a*) Sed in hoc differentia consideranda est. Quantum enim ad hoc quod una femina a pluribus maribus non cognoscatur, utraque praedictarum rationum concurrit. Sed quantum ad hoc quod unus mas plures feminas non cognoscat, non facit ratio secunda: non enim certitudo prolis impeditur si unus mas plures feminas cognoscat. Facit autem contra hoc ratio prima: nam sicut libertas utendi femina ad libitum a mare tollitur si femina habeat alium, ita et eadem libertas a femina tollitur si mas habeat plures. Et ideo, quia certitudo prolis est principale bonum quod ex matrimonio quaeritur, nulla lex aut consuetudo humana permisit quod una esset plurium uxor.

b) Fuit etiam hoc inconveniens reputatum apud antiquos Romanos, de quibus refert MAXIMUS VALERIUS quod credebant nec propter sterilitatem coniugalem fidem debere dissolvi.

2971. — Item. In omni animalis specie in qua patri inest aliqua sollicitudo de prole, unus mas non habet nisi unam feminam, sicut patet in omnibus avibus quae simul nutriunt pullos: non enim sufficeret unus mas auxilium praestare in educatione prolis pluribus feminis. In animalibus autem in quibus maribus nulla est sollicitudo de prole, indifferenter mas habet plures feminas, et femina plures mares: sicut in canibus, gallinis, et huiusmodi. Cum autem masculo inter omnia animalia maior sit cura de prole in specie humana, manifestum est quod naturale est homini quod unus mas unam feminam habeat, et e converso.

2972. — Adhuc. Amicitia in quadam aequalitate consistit. Si igitur mulieri non licet habere plures viros, quia hoc est contra certitudinem prolis; liceret autem viro habere plures uxores: non esset liberalis amicitia uxoris ad virum, sed quasi servilis. Et haec etiam ratio experimento comprobatur: quia apud viros habentes plures uxores, uxores quasi ancillariter habentur.

2973. — Praeterea. Amicitia intensa non habetur ad multos: ut patet per PHILOSOPHUM in VIII *Ethicorum*. Si igitur uxor habet unum virum tantum, vir autem habet plures uxores, non erit aequalis amicitia ex utraque parte. Non igitur erit amicitia liberalis, sed quodammodo servilis.

2974. — Amplius. Sicut dictum est (cap. praec.), matrimonium in hominibus oportet ordinari secundum quod competit ad bonos

mores. Est autem contra bonos mores quod unus habeat plures uxores: quia ex hoc sequitur discordia in domestica familia, ut experimento patet. Non est igitur conveniens quod unus homo habeat plures uxores.

2975. — Hinc est quod dicitur *Gen.* 2, 24: *Erunt duo in carne una.*

2976. — *a*) Per hoc autem excluditur consuetudo habentium plures uxores; et opinio PLATONIS qui posuit uxores debere esse communes.

b) Quem in nova lege secutus est NICOLAUS, unus ex septem diaconibus.

costumes um homem ter muitas esposas, porque disto surgem discórdias na família, como ensina a experiência. Logo, não é conveniente que um homem tenha muitas esposas.

6. Daí ser dito na Escritura: *Serão dois numa só carne* (Gn 2, 24).

7. Por conseguinte, é rejeitado o costume dos que têm muitas esposas, como também a opinião de Platão (V República 7, 457CD) que afirmava que as esposas deveriam ser comuns. A esta opinião foi seguida por Nicolau, um dos sete diáconos da Nova Lei.

CAP. CXXV. - QUOD MATRIMONIUM NON DEBET FIERI INTER PROPINQUOS.

LOCI CONGR. - IV *Sent.* dist. 40, a. 3 (= *Suppl.* q. 54, a. 3).

2977. — PROPTER huiusmodi etiam causas rationabiles ordinatum est legibus quod certae personae a matrimonio excludantur, quae sunt secundum originem coniunctae.

2978. — Nam cum in matrimonio sit diversarum personarum coniunctio, illae personae quae se debent reputare quasi unum propter eandem originem, convenienter a matrimonio excluduntur, ut, dum se per hoc unum esse recognoscunt, ferventius se diligant.

2979. — Item. Cum ea quae inter virum et uxorem aguntur, quandam naturalem verecundiam habeant, ab his mutuo agendis illas personas prohiberi oportut quibus, propter coniunctionem sanguinis, reverentia debetur. Quae quidem ratio videtur in veteri lege inducta per hoc quod dicitur: *Turpitudinem sororis tuae non* discooperias, et similiter de aliis.

2980. — Praeterea. Ad corruptionem bonorum morum pertinet quod homines sint nimis dediti voluptatibus coitus: quia, cum haec voluptas maxime mentem absorbeat, impediretur ratio ab his quae recte agenda essent. Sequeretur autem nimius voluptatis usus si liceret homini per coitum coniungi illis personis quibus commorandi habet necessitatem, sicut sororibus et aliis propinquis: quia talibus occasio coitus subtrahi non posset. Conveniens igitur fuit bonis moribus ut talis coniunctio legibus inhiberetur.

2981. — Adhuc. Delectatio coitus *maxime corrumpit existimationem prudentiae*. Multiplicatio igitur talis delectationis repugnat bonos mores. Talis autem delectatio augetur per amorem personarum quae coniunguntur. Esset igitur contrarium bonis moribus propinquis coniungi: quia in eis adiungeretur amor qui est ex communione originis et connutritione, amori concupiscentiae; et, multiplicato amore, necesse esset animam magis delectationibus subdi.

2982. — Amplius. In societate humana hoc est maxime necessarium ut sit amicitia inter multos. Multiplicatur autem amicitia inter homines dum personae extraneae per

CAPÍTULO CXXV
NÃO DEVE HAVER MATRIMÔNIO ENTRE PARENTES

1. Por motivos também racionais e estabelecidos pelas leis é que certas pessoas, que já estão unidas por parentesco, são excluídas do matrimônio.

Com efeito, sendo o matrimônio a união de pessoas diferentes, aquelas que procedem da mesma origem são convenientemente excluídas do matrimônio, para que, as que ao se reconhecerem unidas só por ele, mais fortemente se amem.

2. Além disso, como as relações entre esposo e esposa têm um certo recato natural, é conveniente que se proíba destas relações mútuas aquelas pessoas que merecem reverência por causa da relação pelo sangue. Na Velha Lei insinua-se esta razão, naquilo que é dito: *Não descobrirás a torpeza da tua irmã* (Lv 18, 9), e também algo semelhante é dito dos demais parentes.

3. Além disso, é próprio da corrupção dos costumes serem os homens demasiadamente propensos para os prazeres sexuais, porque, como esses prazeres absorvem totalmente, impedem o raciocínio quanto às ações retas. Ademais, se fosse permitido ao homem unir-se sexualmente às pessoas com as quais tem necessariamente de conviver, como os irmãos e demais parentes, disto resultaria grande abuso de prazer, até porque a ocasião de união com elas não pode ser evitada. Por isso, foi conveniente aos bons costumes que essas uniões fossem vetadas pela lei.

4. Além disso, o deleite sexual *corrompe ao máximo a consideração prudencial* (VI Ética 5, 1140b; Cmt 4, 1170). Por isso, a repetição deste deleite repugna aos bons costumes, e ele cresce ainda mais pelo amor das pessoas que se casam. Por isso, será contrário aos bons costumes casarem-se parentes, porque neles acrescenta-se, ao amor proveniente da origem e da convivência, o amor de concupiscência. Ora, estando o amor multiplicado, necessariamente estará a alma mais sujeita a deleites.

5. Além disso, é sobremodo necessário que haja na sociedade humana amizade entre muitos. Ora, a amizade entre os homens será multiplicada pela união matri-

monial entre pessoas estranhas. Por isso, foi conveniente que as leis ordenassem que os matrimônios fossem contraídos entre estranhos, e não entre parentes.

6. Além disso, é inconveniente unir-se alguém em sociedade com pessoas às quais está naturalmente sujeito. Ora, é natural ao homem estar sujeito aos pais. Por isso, será inconveniente que alguém contraia matrimônio com os pais, porque o matrimônio é uma certa união social.

7. Daí estar escrito na Escritura Sagrada: *Nenhum homem se aproxime do seu consangüíneo* (Lv 18,6).

8. Pelo que foi dito fica condenado o costume dos que se unem carnalmente com os parentes.

9. No entanto, convém saber que, como a inclinação natural dirige-se para o que é comum à maioria, também a lei é elaborada segundo o que acontece na maioria das vezes. Não é, porém, contrário às razões acima expostas se em algum caso aconteça algo diferente, pois apesar de não se dever preterir o bem comum por causa do bem de um, visto que *o bem da multidão é sempre mais divino que o bem de um só* (I Ética 1, 1094b; Cmt 2, 30), contudo, para que o defeito que aconteça em um só não fique totalmente sem correção, os legisladores e os que se assemelham a eles têm autoridade para dispensar as determinações universais, segundo a necessidade de algum caso particular. Em caso de lei humana, os homens que têm poder humano podem conceder a dispensa; mas, se a lei é dada por Deus, a dispensa só pode ser concedida pela autoridade divina, como, por exemplo, na Lei Velha, por dispensa, havia o indulto de se ter muitas esposas e concubinas, como também o de repúdio da esposa.

matrimonia colligantur. Conveniens igitur fuit legibus ordinari quod matrimonia contraherentur cum extraneis personis, et non cum propinquis.

2983. — Adhuc. Inconveniens est ut illis personis aliquis socialiter iungatur quibus naturaliter debet esse subiectus. Naturale autem est quod aliquis parentibus sit subiectus. Ergo inconveniens esset quod cum parentibus aliquis matrimonium contraheret: cum in matrimonio sit quaedam coniunctio socialis.

2984. — Hinc est quod dicitur *Levit.* 18, 6: *Omnis homo ad proximam sanguinis sui non* accedat.

2985. — Per haec autem excluditur consuetudo EORUM qui propinquis suis se carnaliter commiscent.

2986. — Sciendum est autem quod, sicut naturalis inclinatio est ad ea quae sunt ut in pluribus, ita et lex posita est secundum id quod in pluribus accidit. Non est praedictis rationibus contrarium si in aliquo aliter possit accidere: non enim propter bonum unius debet praetermitti bonum multorum, cum *bonum multitudinis semper sit divinius quam bonum unius*. Ne tamen defectus qui in aliquo uno posset accidere, omnino absque medela remaneat, residet apud legislatores, et eis similes, auctoritas dispensandi in eo quod communiter est statutum, secundum quod est necessarium in aliquo casu particulari. Et si quidem lex sit humana, per homines similem potestatem habentes dispensari potest. Si autem lex sit divinitus posita, auctoritate divina dispensatio fieri potest: sicut in veteri lege ex dispensatione indultum videtur uxores plures habere et concubinas, et uxoris repudium.

CAPÍTULO CXXVI
NEM TODA UNIÃO CARNAL É PECADO

1. Assim como é contra a razão usar da união carnal contra a finalidade da geração e da educação da prole, é segundo a razão dela usar segundo o que convém à geração e à educação da prole. Ora, segundo a lei divina, só são proibidos os atos que contrariam a razão, como se depreende do que acima foi dito (c. CXXI). Por isso, não é conveniente afirmar que toda união carnal é pecado.

2. Além disso, sendo os membros do corpo instrumentos da alma, o fim de cada membro, como o de qualquer instrumento, está no seu uso. Ora, na união carnal está o fim de alguns membros corpóreos, que, portanto, existem em função de tal união. Ora, o que é fim das coisas naturais não pode ser mau em si, porque o que é natural está ordenado pela providência divina para o fim, como se depreende do que foi dito acima (c.

CAP. CXXVI. - QUOD NON OMNIS CARNALIS COMMIXTIO EST PECCATUM.

LOCI CONGR. - IV *Sent.* dist. 26, q. 1, a. 3 (= *Suppl.* q. 41, a. 3); *Malo*, q. 15, a. 1; *Hebr.* XIII, lect. 1 (732); II-II, q. 153, a. 2; *Duo* (1287).

2987. — SICUT autem contra rationem est ut aliquis carnali coniunctione utatur contra id quod convenit proli generandae et educandae, ita etiam secundum rationem est quod aliquis carnali coniunctione utatur secundum quod congruit ad generationem et educationem prolis. Lege autem divina haec solum prohibita sunt quae rationi adversantur, ut ex supra (cap. 121) dictis patet. Inconveniens est igitur dicere quod omnis carnalis coniunctio sit peccatum.

2988. — Adhuc. Cum membra corporis sint quaedam animae instrumenta, cuiuslibet membri finis est usus eius: sicut et cuiuslibet alterius instrumenti. Quorundam autem membrorum corporis usus est carnalis commixtio. Carnalis igitur commixtio est finis quorundam membrorum corporis. Illud autem quod est finis aliquarum naturalium rerum, non potest esse secundum se malum: quia ea quae naturaliter sunt, ex

divina providentia ordinantur ad finem, ut ex supra (cap. 64) dictis patet. Impossibile est igitur quod carnalis commixtio sit secundum se mala.

2989. — Amplius. Naturales inclinationes insunt rebus a Deo, qui cuncta movet. Impossibile est igitur quod naturalis inclinatio alicuius speciei sit ad id quod est secundum se malum. Sed omnibus animalibus perfectis inest naturalis inclinatio ad coniunctionem carnalem. Impossibile est igitur quod carnalis commixtio sit secundum se mala.

2990. — Item. Illud sine quo non potest esse aliquid quod est bonum et optimum, non est secundum se malum. Sed perpetuitas speciei non conservatur in animalibus nisi per generationem, quae est ex commixtione carnali. Impossibile est igitur quod commixtio carnalis sit secundum se mala.

2991. — Hinc est quod dicitur I *Cor.* 7, 28: *Mulier non peccat si nubat.*

2992. — Per hoc autem excluditur error QUORUNDAM dicentium omnem carnalem coniunctionem esse illicitam: unde totaliter matrimonium et nuptias damnant. Quorum QUIDAM hoc ideo dicunt quia credunt corporalia non a bono, sed a malo principio esse.

LXIV). Logo, é impossível que a união carnal seja má em si mesma.

3. Além disso, as inclinações naturais são movidas por Deus, que move todas as coisas. Por isso, é impossível que a inclinação natural da espécie se dirija para o que é mau em si. Ora, em todos os animais perfeitos há inclinação natural para a união carnal. Logo, é impossível que ela seja má em si.

4. Além disso, aquilo sem o qual uma coisa não pode ser boa ou ótima não é mau em si. Ora, a perpetuidade da espécie não se conserva nos animais sem a geração que se origina da união carnal. Logo, é impossível que a união carnal seja má em si.

5. Daí ser dito na Escritura Sagrada: *Se a mulher se casa, não peca* (1Cor 7, 28).

6. Por esses argumentos rejeita-se o erro dos que afirmam que a união carnal é ilícita, razão por que condenam totalmente o matrimônio e as núpcias. Destes, alguns ainda afirmam este erro porque crêem que o que é corpóreo não vêm do princípio bom, mas do princípio mau.

CAP. CXXVII. - QUOD NULLIUS CIBI USUS EST PECCATUM SECUNDUM SE.

LOCI CONGR. - *Malo*, q. 14, a. 1 ad 4-5; II-II, q. 148, a. 1; *Artic.* (602): Septimus error.

2993. — SICUT autem venereorum usus absque peccato est, si secundum rationem fiat, ita etiam et usus ciborum. Fit autem unumquodque secundum rationem quando ordinatur secundum quod congruit debito fini. Finis autem debitus sumptionis ciborum est conservatio corporis per nutrimentum. Quicumque igitur cibus hoc facere potest, absque peccato potest sumi. Nullius igitur cibi sumptio secundum se est peccatum.

2994. — Adhuc. Nullius rei usus secundum se malus est nisi res ipsa secundum se mala sit. Nullus autem cibus secundum naturam malus est: quia omnis res secundum suam naturam bona est, ut supra (cap. 7) ostensum est. Potest autem aliquis cibus esse alicui malus inquantum contrariatur salubritati ipsius secundum corpus. Nullius igitur cibi sumptio, secundum quod est talis res, est peccatum secundum se: sed potest esse peccatum si praeter rationem aliquis ipso utatur contra suam salutem.

2995. — Amplius. Uti rebus ad hoc ad quod sunt, non est secundum se malum. Sunt autem plantae propter animalia; animalium vero quaedam propter alia; et omnia propter hominem, sicut ex superioribus (cap. 22) patet. Uti igitur vel plantis vel animalium carnibus vel ad esum, vel ad quicquid aliud sunt homini utilia, non est secundum se peccatum.

2996. — Item. Defectus peccati ab anima derivatur ad corpus, et non e converso: peccatum enim dicimus secundum quod deordinatur voluntas. Cibi autem immediate

CAPÍTULO CXXVII
NÃO É PECADO USAR DOS ALIMENTOS

1. Como o uso do sexo não é mau se é realizado segundo a razão, também não o é o uso dos alimentos. Ora, a coisa é feita segundo a razão quando está ordenada para o devido fim. O fim devido quando da ingestão de alimentos é a conservação do corpo pela nutrição. Por isso, qualquer alimento que possa conservar o corpo pode ser usado sem pecado. Logo, usar dos alimentos não é em si pecado.

2. Além disso, o uso de uma coisa não é mau em si se ela mesma não for má em si. Ora, nenhum alimento é naturalmente mau em si, porque a coisa é boa em sua natureza, como acima foi demonstrado (c. VII). Pode, no entanto, um alimento ser mau para alguém por lhe prejudicar a saúde corpórea. Por isso, o uso de um alimento, enquanto alimento, não é em si mesmo pecado. No entanto, pode alguém dele usar desordenadamente, prejudicando a própria saúde.

3. Além disso, o uso das coisas para o fim a que se destinam não é em si mesmo mau. Ora, as plantas são para os animais; uns animais, para os outros; e todas as coisas para o homem, como se depreende do que acima foi dito (c. XXII). Logo, usar das plantas ou das carnes dos animais para alimento, ou para qualquer outra utilidade do homem, não é em si pecado.

4. Além disso, os defeitos provenientes do pecado partem da alma para o corpo, mas não acontece o contrário, pois o pecado é definido segundo a desordem da vontade. Ora, os alimentos são diretamente para o cor-

po, não para a alma. Por isso, alimentar-se não pode ser em si pecado, mas o é enquanto contraria a retidão da vontade.

Com efeito, tal pode acontecer, em primeiro lugar, por causa de uma contrariedade ao próprio fim do alimento, quando, por exemplo, alguém dele usa por prazer, quer segundo a espécie do alimento, quer segundo a quantidade, prejudicando desse modo a saúde. Em segundo lugar, enquanto contradiz a condição de quem se alimenta ou daqueles com os quais se convive, como, por exemplo, servir-se dos alimentos acima das próprias posses ou de alimentos diferentes dos que se usam na comunidade. Em terceiro lugar, quando os alimentos são proibidos por alguma lei, como, por exemplo, na Velha Lei, alguns alimentos foram proibidos por causa do seu significado: no Egito, antigamente, era proibido comer carne bovina para que a agricultura não fosse prejudicada; e alguns alimentos são proibidos por certas determinações com o fim de refrear a concupiscência.

5. Daí ser dito na Sagrada Escritura: *O que entra pela boca não macula o homem* (Mt 15, 11);*Comei de tudo que encontrardes no açougue, nada indagando, por motivo de consciência* (1Cor 10, 25); *Toda criatura de Deus é boa e não se deve rejeitar coisa alguma que se toma com ação de graças* (1Tm 4, 4).

6. Pelo que acima está dito fica destruído o erro dos que dizem ser em si ilícito o uso de alguns alimentos e, referindo-se a isso, escreve o Apóstolo: *Nos tempos futuros, alguns se afastarão da fé, proibindo o casamento, exigindo a abstenção de alimentos criados por Deus para serem tomados com ação de graças* (1Tm 4, 1-3).

7. Com efeito, como o uso dos alimentos e do sexo não é em sí ilícito, mas só é ilícito quando se afasta da reta razão, e como as coisas exteriores que são possuídas o são para a alimentação, para a educação dos filhos, para o sustento da família, como também para as demais necessidades do corpo: disto resulta que nem a posse das riquezas é ilícita, se segundo a reta razão, de modo que o homem possua o que tem segundo a justiça, que não ponha nas riquezas o fim da sua vontade, que as use moderadamente para a sua utilidade e dos outros. Daí o Apóstolo não condenar os ricos, mas escrever, mostrando-lhes a norma no uso das riquezas: *Recomenda aos ricos deste século que não cultivem sentimentos de ambição, nem confiem na insegurança das riquezas, mas façam o bem tornando-se ricos de boas obras, dando com facilidade e comunicando com os outros os seus bens* (1Tm 6, 17). Lê-se, ainda, no Eclesiástico: *Feliz o rico encontrado sem mácula, que não anda atrás do ouro, nem confia nas moedas e nos tesouros* (Eclo 31, 8).

8. Do que foi acima exposto é condenado o erro daqueles que, segundo Agostinho, *com arrogância denominaram-se apostólicos, porque em seu convívio não aceitavam os casados e os que possuíam bens próprios (como, aliás, permite a Igreja), havendo muitos monges e clérigos entre eles. Mas estes tais são heréticos porque, separando-se da Igreja, julgam que nenhuma esperança há para*

ad corpus pertinent, non ad animam. Non igitur ciborum sumptio secundum se potest esse peccatum, nisi quatenus repugnat rectitudini voluntatis.

a) Quod quidem contingit u n o m o d o, propter repugnantiam ad proprium finem ciborum: sicut cum aliquis, propter delectationem quae est in cibis, utitur cibis contrariantibus corporis saluti, vel secundum speciem ciborum, vel secundum quantitatem.

b) A l i o m o d o, secundum quod repugnat conditioni eius qui utitur cibis, vel eorum cum quibus conversatur: puta cum quis accuratius cibis utitur quam sua facultas sustineat; et aliter quam eorum mores habeant cum quibus convivit.

c) T e r t i o m o d o, secundum quod cibi sunt aliqua lege prohibiti propter aliquam causam specialem: puta in veteri lege quidam cibi prohibebantur propter significationem; et in Aegypto prohibebatur antiquitus comestio carnis bovinae, ne agricultura impediretur. Vel etiam secundum quod aliquae regulae prohibent aliquibus cibis uti, ad concupiscentiam refraenandam.

2997. — Hinc est quod Dominus dicit, MATTH. 15, 11: *Quod intrat in os, non coinquinat hominem*. Et I *Cor.* 10, 25 dicitur: *Omne quod in macello venit manducate, nihil interrogantes propter conscientiam*. Et I TIM. 4, 4 dicitur: *Omnis creatura Dei bona est, et nihil reiiciendum quod cum gratiarum actione percipitur*.

2998. — Per hoc autem excluditur QUORUNDAM error qui usum quorundam ciborum secundum se dicunt esse illicitum. De quibus APOSTOLUS dicit ibidem: *In novissimis temporibus discedent quidam a fide: prohibentium nubere, abstinere a cibis, quos Deus creavit ad percipiendum cum gratiarum actione*.

2999. — Quia vero usus ciborum et venereorum non est secundum se illicitus, sed solum secundum quod exit ab ordine rationis illicitus esse potest; ea vero quae exterius possidentur, necessaria sunt ad sumptionem ciborum, ad educationem prolis et sustentationem familiae, et ad alias corporis necessitates: consequens est quod nec secundum se etiam divitiarum possessio est illicita, si ordo rationis servetur; ita scilicet quod iuste homo possideat quae habet; quod in eis finem voluntatis suae non constituat; quod eis debito modo utatur, ad suam et aliorum utilitatem. Hinc est quod APOSTOLUS, I *Tim.* ult., divites non condemnat, sed eis certam regulam divitiis utendi tradit, dicens: *Divitibus huius saeculi praecipe non alta sapere, neque sperare in incerto divitiarum: bene agere, divites fieri in operibus bonis, facile tribuere, communicare*. Et *Eccli.* 31, 8: *Beatus dives qui inventus est sine macula, et qui post aurum non abiit, nec speravit in pecunia et thesauris*.

3000. — Per hoc etiam excluditur QUORUNDAM error qui, ut AUGUSTINUS dicit in libro *de Haeresibus*, Apostolicos *se arrogantissime vocaverunt, eo quod in suam communionem non* acciperent *utentes coniugibus, et res proprias possidentes, quales habet Catholica* Ecclesia, *et monachos et clericos plurimos. Sed ideo isti haeretici sunt, quoniam, se ab Ecclesia separantes, nullam spem putant*

eos habere qui utuntur his rebus quibus ipsi carent.

CAP. CXXVIII. - QUOMODO SECUNDUM LEGEM DEI HOMO ORDINATUR AD PROXIMUM.

LOCI CONGR. - III *Sent.* dist. 37, a. 2; I-II, q. 100, aa. 5-7; II-II, q. 122, aa. 5-6; *Duo* (1171-1192; 1237-1332)

3001. — Ex his ergo quae dicta sunt (capp. 121 sqq.), manifestum est quod secundum legem divinam homo inducitur ut ordinem rationis servet in omnibus quae in eius usum venire possunt. Inter omnia autem quae in usum hominis veniunt, praecipua sunt etiam alii homines. *Homo enim naturaliter est animal sociale*: indiget enim multis quae per unum solum parari non possunt. Oportet igitur quod ex lege divina instituatur homo ut secundum ordinem rationis se habeat ad alios homines.

3002. — Adhuc. Finis divinae legis est ut homo Deo adhaereat (cap. 115). Iuvatur autem unus homo in hoc ex alio tam quantum ad cognitionem, quam etiam quantum ad affectionem: iuvant enim se homines mutuo in cognitione veritatis; et unus alium provocat ad bonum, et retrahit a malo. Unde *Prov.* 27, 17 dicitur: *Ferrum ferro acuitur, et homo exacuit faciem amici sui.* Et *Eccle.* 4 dicitur: 9 *Melius est duos esse quam unum: habent enim emolumentum societatis;* 10 *si unus ceciderit, ab altero fulcietur. Vae soli:* qui *cum ceciderit, non habet sublevantem.* 11 *Et si dormierint duo, fovebunt se mutuo: unus quomodo calefiet?* 12 *Et si quis praevaluerit contra unum, duo resistunt ei*. Oportuit igitur lege divina ordinari societatem hominum ad invicem.

3003. — Amplius. Lex divina est quaedam ratio divinae providentiae ad homines gubernandos (capp. 114 sq.). Ad divinam autem providentiam pertinet singula quae ei subsunt, sub debito ordine continere: ut scilicet suum locum et gradum teneat unumquodque. Lex igitur divina sic homines ad invicem ordinat ut unusquisque suum ordinem teneat. Quod est homines pacem habere ad invicem: *pax* enim *hominum* nihil aliud est quam *ordinata concordia*, ut AUGUSTINUS dicit.

3004. — Item. Quandocumque aliqua ordinantur sub aliquo, oportet illa concorditer esse ordinata ad invicem: alias se invicem impedirent in consecutione finis communis; sicut patet in exercitu, qui concorditer ordinatur ad victoriam, quae est finis ducis. Unusquisque autem homo per legem divinam ordinatur ad Deum. Oportuit igitur per legem divinam inter homines, ne se invicem impedirent, *ordinatam concordiam* esse, quod est *pax*.

3005. — Hinc est quod in *Psalmo* [1] dicitur: *Qui posuit fines tuos pacem.* Et Dominus dicit, IOAN. 16, 33: *Haec locutus sum vobis ut in me pacem habeatis.*

3006. — *a)* Tunc autem ordinata concordia inter homines servatur, quando *unicuique quod suum est redditur:* quod est

quem usa daquilo que eles não usam (Sobre os Hereges 40).

CAPÍTULO CXXVIII
COMO, SEGUNDO A LEI, O HOMEM SE ORDENA PARA O PRÓXIMO

1. Depreende-se do exposto (cc. CXXI ss), que o homem é induzido pela lei divina a seguir a ordenação da razão em todas as coisas de que venha a usar. Ora, entre elas as principais são também ou outros homens, pois, *o homem é naturalmente um animal social* (I Ética 5, 1097b; Cmt 9, 112), porque necessita de muitas coisas que não podem ser conseguidas por um só. Logo, é necessário ter sido a lei divina instituída para que o homem se relacione com os outros segundo a razão.

2. Além disso, o fim da lei é a união do homem com Deus (cap. CXV). Ora, o homem é auxiliado por outro em alguma coisa pelo conhecimento e pelo afeto: os homens auxiliam-se mutuamente no conhecimento da verdade, e também um leva o outro para o bem, ou o afasta do mal. Daí ser dito na Escritura Sagrada: *O ferro é afiado pelo ferro, e o homem, pelo próximo* (Pr 27, 17); *É melhor estarem dois juntos do que separados, pois um presta auxílio ao outro e, se um cair, o outro o ampara. Ai do solitário, pois quando cair não terá quem o levante. Se dormirem dois juntos, aquecem-se mutuamente. Um só, como se aquecerá? E se alguém atacar a um só, dois lhe resistirão* (Ecl 4, 9-12). Logo, foi conveniente que a lei divina ordenasse a sociedade mútua dos homens.

3. Além disso, a lei divina é uma certa razão da providência divina para governar os homens (cc. CXIV ss). Ora, é próprio da providência divina conter em devida ordem tudo que lhe está sujeito, isto é, que cada coisa tenha o seu lugar e grau. Por isso, a lei divina ordena os homens entre si de modo que cada um esteja na sua ordem. E nisto consiste a paz que deve existir entre os homens, pois, *a paz entre os homens nada mais é que concórdia ordenada,* como diz S. Agostinho (XIX A Cidade de Deus 13; PL 41, 640).

4. Além disso, todas as vezes que algumas coisas subordinam-se a uma outra, elas devem estar ordenadas entre si harmoniosamente, pois, em caso contrário, uma impediria a outra de atingir o fim comum, por exemplo, se verifica no exército que com harmonia caminha para a vitória, que é o fim visado pelo comandante. Ora, cada homem é ordenado pela lei divina para Deus. É, pois, necessário, segundo a lei divina, haver entre os homens *ordenada concórdia,* que é *a paz,* para que eles não se prejudiquem mutuamente.

5. Daí ser dito no Salmo: *O que pôs a paz nos seus limites* (Sl 147, 3); e o Senhor diz: *Disse-vos isto para que tenhais em mim a paz* (Jo 16, 33).

A ordenada concórdia é observada entre os homens quando a cada um lhe é dado o que é seu, e nisto consiste a justiça. Por isso, disse Isaías: *O efeito da justiça é a*

paz (Is 32, 17). Foi, pois, necessário serem dados preceitos, pela lei divina, para que cada homem dê ao outro o que lhe pertence e para que se abstenha de prejudicar o outro.

Mas, entre os homens, alguém é devedor acima de tudo dos pais. Por isso, entre os preceitos da lei que nos ordenam ao próximo está, em primeiro lugar, *Honra teu pai e tua mãe* (Ex 20, 12), no que se entende estar ordenado que tanto aos pais quanto aos outros cada um deve dar o que deve, segundo se lê na Sagrada Escritura: *Dai a todos o devido* (Rm 13, 7).

Seguem-se os preceitos pelos quais se determina não prejudicar o próximo, de modo que por atos não o ofendamos na sua pessoa, quando se diz: *Não matarás* (Ex 20, 13); nem em união com ela, pois está escrito: *Não fornicarás* (Ex 20, 14); nem aos seus bens externos, porque está escrito: *Não furtarás* (Ex 20, 15). Somos também proibidos de cometer injustiças ao próximo, porque está escrito: *Não levantarás falso testemunho contra o teu próximo* (Ex 20, 16). E porque Deus é também juiz dos corações, somos proibidos de ofender o próximo em nosso coração, desejando a sua mulher ou a qualquer coisa que lhe pertence (Ex 20, 17).

6. Inclina-se ainda o homem para a observância da justiça, estabelecida pela lei divina, de dois modos: interiormente e exteriormente.

Interiormente, enquanto voluntariamente observa o que preceitua a lei divina. Isto é feito pelo amor a Deus e ao próximo, pois, quem ama a alguém com prazer, espontaneamente retribui o que lhe deve e, com liberalidade, retribui-lhe com abundância. Por isso, todo o cumprimento da lei depende do amor, segundo diz o Apóstolo: *O amor é a plenitude da lei* (Rm 13, 10), isto é, no amor de Deus e no do amor ao próximo. Mas, porque alguns não estão interiormente dispostos para espontaneamente, por si mesmos, cumprir o que a lei ordena, são levados exteriormente a cumprir a justiça da lei. Isto é feito quando cumprem a lei por medo das penas, não de livre vontade, senão servilmente. Daí ser dito no livro de Isaías: *Quando fizeres a tua justiça na terra* (isto é, punindo os maus) *todos os homens aprenderão a justiça* (Is 26, 9).

Por isso, os primeiros são *a lei para si mesmos* (cf. Rm 11, 14) ao terem caridade, que os dirige em lugar de lei e os faz agir com liberalidade. Por isso, a lei exterior não foi necessariamente dada por causa deles, mas por causa daqueles que por si mesmos não se dirigem para o bem. Donde ser dito pelo Apóstolo: *A lei não foi dada para o justo, mas para os injustos* (1Tm 1,9). Isto não deve ser entendido como se os justos não estejam obrigados a cumprir a lei, pois eles por si mesmos se dirigem para o cumprimento da justiça mesmo se a lei não existisse.

iustitiae. Et ideo dicitur ISAIAE 32, 17: *Opus iustitiae pax*. Oportuit igitur per legem divinam iustitiae praecepta dari, ut unusquisque alteri redderet quod suum est, et abstineret a nocumentis alteri inferendis.

b) Inter homines autem maxime aliquis est parentibus debitor. Et ideo inter praecepta legis quae nos ad proximum ordinant, *Exod*. 20, primo ponitur, 12 *Honora patrem tuum et matrem tuam:* in quo intelligitur praecipi ut tam parentibus quam etiam aliis unusquisque reddat quod debet, secundum illud *Rom*. 13, 7: *Reddite omnibus debita*.

c) Deinde ponuntur praecepta quibus praecipitur abstinendum esse a nocumentis proximo inferendis. Ut neque factis eum offendamus in persona propria, quia dictum est, 13 *Non occides;* neque in persona coniuncta, quia scriptum est, 14 *Non moechaberis;* neque etiam exterioribus rebus, quia scriptum est, 15 *Non furtum facies*. Prohibemur etiam ne contra iustitiam proximum verbo offendamus: quia scriptum est, 16 *Non loqueris contra proximum tuum falsum testimonium*. Et quia Deus etiam cordium iudex est, prohibemur ne corde proximum offendamus, 17 concupiscendo scilicet *uxorem*, aut aliquam rem eius.

3007. — *a*) Ad huiusmodi autem iustitiam observandam, quae lege divina statuitur, dupliciter homo inclinatur: uno modo, ab interiori; alio modo, ab exteriori.

b) Ab interiori quidem, dum homo voluntarius est ad observandum ea quae praecipit lex divina. Quod quidem fit per amorem hominis ad Deum et proximum: qui enim diligit aliquem, sponte et delectabiliter ei reddit quod debet, et etiam liberaliter superaddit. Unde tota legis impletio ex dilectione dependet: secundum illud APOSTOLI *Rom*. 13, 10: *Plenitudo legis est dilectio*. Et Dominus dicit, MATTH. 22, 40, quod *in duobus praeceptis*, scilicet in dilectione Dei et proximi, *universa lex pendet*.

c) Sed quia aliqui interius non sunt sic dispositi ut ex seipsis sponte faciant quod lex iubet, ab exteriori trahendi sunt ad iustitiam legis implendam. Quod quidem fit dum timore poenarum, non liberaliter, sed serviliter legem implent. Unde dicitur ISAIAE 26, 9: *Cum feceris iudicia tua in terra*, scilicet puniendo malos, *iustitiam discent omnes habitatores orbis*.

3008. — Primi igitur *sibi ipsi sunt lex*, habentes caritatem, quae eos loco legis inclinat et liberaliter operari facit. Lex igitur exterior non fuit necessarium quod propter eos poneretur: sed propter illos qui ex seipsis non inclinantur ad bonum. Unde dicitur I TIM. 1, 9: *Iusto lex non est posita, sed iniustis*. Quod non est sic intelligendum quasi iusti non teneantur ad legem implendam, ut QUIDAM male intellexerunt: sed quia isti inclinantur ex seipsis ad iustitiam faciendam, etiam sine lege.

CAP. CXXIX. - QUOD IN HUMANIS ACTIBUS SUNT ALIQUA RECTA SECUNDUM NATURAM, ET NON SOLUM QUASI LEGE POSITA

LOCI CONGR. - II *Sent.* dist. 24, q. 2, a 3; *Verit.* q. 16, a. 1 ad 9, 13; *ibid.* a. 2; *Rom.* V, lect. 4 (428); I *Tim.* 1, lect. 3 (25); I, q. 79, a. 12; I-II, q. 94, a. 3; II-II, q. 57, a. 2; q. 60, a. 5; V *Ethic.* lect. 12 (1018-1019, 1023-1024).

3009. — Ex praemissis autem apparet quod ea quae divina lege praecipiuntur, rectitudinem habent non solum quia sunt lege posita, sed etiam secundum naturam.

3010. — Ex praeceptis enim legis divinae mens hominis ordinatur sub Deo; et omnia alia quae sunt in homine, sub ratione (cap. 121). Hoc autem naturalis ordo requirit, quod inferiora superioribus subdantur. Sunt igitur ea quae lege divina praecipiuntur, secundum se naturaliter recta.

3011. — Praeterea. Homines ex divina providentia sortiuntur naturale iudicatorium rationis ut principium propriarum operationum. Naturalia autem principia ad ea ordinantur quae sunt naturaliter. Sunt igitur aliquae operationes naturaliter homini convenientes, quae sunt secundum se rectae, et non solum quasi lege positae.

3012. — Praeterea. Quorumcumque est natura determinata, oportet esse operationes determinatas, quae illi naturae conveniant: propria enim operatio uniuscuiusque naturam ipsius sequitur. Constat autem hominum naturam esse determinatam. Oportet igitur esse aliquas operationes secundum se homini convenientes.

3013. — Adhuc. Cuicumque est aliquid naturale, oportet esse naturale id sine quo illud haberi non potest: *natura* enim *non deficit in necessariis*. Est autem homini naturale quod sit *animal sociale* (cf. 3001): quod ex hoc ostenditur, quia unus homo solus non sufficit ad omnia quae sunt humanae vitae necessaria. Ea igitur sine quibus societas humana conservari non potest, sunt homini naturaliter convenientia. Huiusmodi autem sunt, unicuique quod suum est conservare, et ab iniuriis abstinere. Sunt igitur aliqua in humanis actibus naturaliter recta.

3014. — Amplius. Supra (capp. 121, 127) ostensum est quod homo naturaliter hoc habet, quod utatur rebus inferioribus ad suae vitae necessitatem. Est autem aliqua mensura determinata secundum quam usus praedictarum rerum humanae vitae est conveniens, quae quidem mensura si praetermittatur, fit homini nocivum: sicut apparet in sumptione inordinata ciborum. Sunt igitur aliqui actus humani naturaliter convenientes, et aliqui naturaliter inconvenientes.

3015. — Item. Secundum naturalem ordinem corpus hominis est propter animam, et inferiores vires animae propter rationem: sicut et in aliis rebus materia est propter formam, et instrumenta propter principalem agentem. Ex eo autem quod est ad aliud ordinatum, debet ei auxilium provenire, non autem aliquod impedimentum. Est igitur naturaliter rectum quod sic procuretur ab homine corpus, et etiam inferiores vires animae, quod ex hoc actus rationis et bonum ipsius minime impediatur, magis autem iuvetur: si autem secus acciderit, erit naturaliter pec-

CAPÍTULO CXXIX
NOS ATOS HUMANOS HÁ COISAS NATURALMENTE RETAS E NÃO SOMENTE PORQUE DETERMINADAS PELA LEI

1. Depreende-se do que foi dito que o que é preceituado pela lei divina possui retidão não somente por que é determinado pela lei, como também, pela natureza.

Com efeito, a mente humana subordina-se a Deus pelos preceitos da lei, e o restante que há no homem, à razão (cf. c. CXXI). Ora, exige a ordem natural que as coisas inferiores subordinem-se às superiores. Por isso, o que é preceituado pela lei divina é reto segundo a natureza.

2. Além disso, da providência divina os homens recebem o juízo natural da razão como princípio das operações. Ora, os princípios naturais são ordenados para o que é segundo a natureza. Por isso, há operações naturalmente convenientes ao homem que são em si mesmas retas e não somente porque preceituadas pela lei.

3. Além disso, tudo que tem natureza definida deve ter operações definidas que lhe convêm, pois a operação de cada coisa segue-lhe a natureza. Ora, sabe-se que a natureza humana é definida. Logo, convém que haja operações por si mesmas convenientes ao homem.

4. Além disso, havendo algo natural em uma coisa, é necessário que também seja natural aquilo sem o qual este algo não acontece, pois *a natureza não falha no necessário* (III Sobre a Alma 9, 432b; Cmt 14, 811). Ora, é natural ao homem ser animal social, o que se demonstra vendo-se que um só homem é insuficiente para satisfazer todas as necessidades da vida. Por isso, aquelas coisas sem as quais não se pode conservar a sociedade humana são naturalmente convenientes ao homem, como, por exemplo, conservar cada um o que é seu e evitar as injustiças. Logo, há coisas nos atos humanos que são naturalmente retas.

5. Além disso, foi acima demonstrado (cc. CXXI e CXXVII) que é naturalmente próprio do homem servir-se das coisas inferiores para as suas necessidades vitais. Ora, há determinada medida pela qual as mencionadas coisas da vida humana são convenientes, medida esta que se for excedida torna-se nociva ao homem, como se vê no excesso de alimentação. Logo, há atos humanos que convêm à natureza e outros que não convêm.

6. Além disso, segundo a ordem natural o corpo existe por causa da alma, e as potências inferiores por causa da razão. Assim também nas demais coisas a matéria existe por causa da forma, e os instrumentos por causa do agente principal. Ora, porque o corpo é ordenado para outra coisa, deve prestar-lhe auxílio e não lhe trazer impedimento algum. Por isso, segundo a retidão natural, o homem usa do corpo e também das potências inferiores da alma, de modo que o ato da razão e o seu bem não sejam de modo algum impedidos, mas antes que sejam auxiliados. Acontecendo algo contrário, ha-

verá um pecado natural. Por isso, a embriaguez, a glutomeria e o abuso do sexo, que impedem o uso da razão, como também assujeitar-se às paixões, que não permitem um juízo livre, são males naturais.

7. Além disso, convém a cada coisa aquilo pelo qual ela tende naturalmente para o seu fim natural, mas o que contraria isto é naturalmente inconveniente. Ora, acima foi demonstrado (cc. XVII e XXV) que o homem naturalmente ordena-se para Deus como para o seu fim. Por isso, o que leva o homem ao conhecimento e ao amor de Deus é reto segundo a natureza. Mas o que é contrário a isso é naturalmente mau para o homem.

8. É, pois, evidente que o bem e o mal nos atos humanos não são estabelecidos somente pela lei, como também pela ordem natural. Por isso diz a Escritura: que *os juízos do Senhor são verdadeiros e justos em si mesmos* (Sl 18, 10).

9. Por esses argumentos são refutadas as opiniões dos que afirmam que o justo e o reto são estabelecidos só pela lei.

catum. Vinolentiae igitur et comessationes; et inordinatus venereorum usus, per quem actus rationis impeditur; et subdi passionibus, quae liberum iudicium rationis esse non sinunt, sunt naturaliter mala.

3016. — Praeterea. Unicuique naturaliter conveniunt ea quibus tendit in suum finem naturalem: quae autem e contrario se habent, sunt ei naturaliter inconvenientia. Ostensum est autem supra (capp. 17, 25) quod homo naturaliter ordinatur in Deum sicut in finem. Ea igitur quibus homo inducitur in cognitionem et amorem Dei, sunt naturaliter recta: quae autem e contrario se habent, sunt naturaliter homini mala.

3017. — Patet igitur quod bonum et malum in humanis actibus non solum sunt secundum legis positionem, sed secundum naturalem ordinem.

3018. — Hinc est quod in *Psalmo* dicitur, quod *iudicia Domini* sunt *vera, iustificata in* semetipsis.

3019. — Per haec autem excluditur positio DICENTIUM quod iusta et recta sunt solum lege posita.

CAPÍTULO CXXX
DOS CONSELHOS CONTIDOS NA LEI DIVINA

1. É excelente que o homem se una espiritualmente a Deus e às coisas divinas, mas é impossível que ele se dedique intensamente a muitas coisas. Por isso, para que mais livremente se dirija para Deus o espírito do homem, são dados conselhos na lei divina. Por meio deles, com efeito, os homens se retraem das ocupações da vida presente, quanto é possível ao que trabalha nesta vida. No entanto, isto não é tão necessário ao homem para a justiça, de modo que esta não seja possível sem os conselhos, pois não são excluídas a virtude e a justiça se o homem usa das coisas corpóreas e terrenas segundo a razão. Por isso, essas admoestações da lei divina chamam-se *conselhos,* e não preceitos, enquanto persuadem o homem a deixar os bens menores por causa dos melhores.

Com efeito, segundo a maneira comum na vida humana, os cuidados do homem dirigem-se para três coisas: primeiro, para a própria pessoa, relativamente ao que deve fazer ou como deve viver; segundo, para as pessoas com as quais está unido, principalmente para a esposa e filhos; terceiro, para a procura das coisas externas, das quais necessita para o sustento da vida.

2. Por isso, para afastar a solicitude das coisas externas é dado na lei divina o conselho da *pobreza,* isto é, que o homem renuncie os bens deste mundo que prendem a sua alma em algum cuidado. Daí o que o Senhor diz: *Se quiseres ser perfeito, vai, vende tudo o que tens, dá aos pobres e segue-me* (Mt 19, 21).

CAP. CXXX. - DE CONSILIIS QUAE DANTUR IN LEGE DIVINA.

LOCI CONGR. - *Matth.* XIX (1593); *Hebr.* VI, lect. 1 (278); *Imp.* I (7-9); *Perf.* cap. 6 (569); *Retr.* cap. 6 (761); *Carit.* aa. 10, 11; a. 11, ad 5; *Quodlib.* IV, q. 12, a. 2; V, q. 10, a. 1; I-II, q. 108, a. 4; II-II. q. 184, a. 3.

3020. — QUIA vero optimum hominis est ut mente Deo adhaereat et rebus divinis; impossibile autem est quod homo intense circa diversa occupetur: ad hoc quod liberius feratur in Deum mens hominis, dantur in divina lege consilia, quibus homines ab occupationibus praesentis vitae retrahantur, quantum possibile est terrenam vitam agenti. Hoc autem non est ita necessarium homini ad iustitiam ut sine eo iustitia esse non possit: non enim virtus et iustitia tollitur si homo secundum ordinem rationis corporalibus et terrenis rebus utatur. Et ideo huiusmodi divinae legis admonitiones dicuntur *consilia*, non *praecepta*, inquantum *suadetur* homini ut, propter meliora, minus bona praetermittat.

3021. — *a)* Occupatur autem humana sollicitudo, secundum communem modum humanae vitae, circa tria: primo quidem, circa propriam personam, quid agat, aut ubi conversetur; secundo autem, circa personas sibi coniunctas, praecipue uxorem et filios; tertio, circa res exteriores procurandas, quibus homo indiget ad sustentationem vitae.

b) Ad amputandam igitur sollicitudinem circa res exteriores, datur in lege divina consilium *paupertatis:* ut scilicet res huius mundi abiiciat, quibus animus eius sollicitudine aliqua implicari posset. Hinc est quod Dominus dicit, MATTH. 19, 21: *Si*

vis perfectus esse, vade, vende omnia *quae habes et da pauperibus, et veni, sequere me.*

c) Ad amputandam autem sollicitudinem uxoris et filiorum, datur homini consilium *de virginitate vel continentia.* Hinc est quod dicitur I *Cor.* 7, 25: *De virginibus autem praeceptum Domini non habeo, consilium autem do.* Et huius consilii rationem assignans, subdit: 32 *Qui sine uxore est, sollicitus est quae sunt Domini, quomodo placeat Deo:* 33 *qui autem cum uxore est, sollicitus est quae sunt mundi, quomodo placeat uxori, et divisus est.*

d) Ad amputandam autem sollicitudinem hominis etiam circa seipsum, datur consilium *obedientiae,* per quam homo dispositionem suorum actuum superiori committit. Propter quod dicitur *Hebr.* ult.: *Obedite praepositis vestris et subiacete eis: ipsi enim pervigilant, quasi rationem reddituri pro animabus vestris.*

3022. — Quia vero summa perfectio humanae vitae in hoc consistit quod mens hominis Deo vacet; ad hanc autem mentis vacationem praedicta tria maxime videntur disponere: convenienter ad perfectionis statum pertinere videntur; non quasi ipsae sint perfectiones, sed quia sunt dispositiones quaedam ad perfectionem, quae consistit in hoc quod Deo vacetur. Et hoc expresse ostendunt verba Domini paupertatem suadentis, cum dicit (cf. 3021 b), *Si vis perfectus esse, vade* et *vende* omnia *quae habes et da pauperibus, et sequere me,* quasi in sua sequela perfectionem vitae constituens.

3023. — Possunt etiam dici perfectionis effectus et signa. Cum enim mens vehementer amore et desiderio alicuius rei afficitur, consequens est quod alia postponat. Ex hoc igitur quod mens hominis amore et desiderio ferventer in divina fertur, in quo perfectionem constare manifestum est, consequitur quod omnia quae ipsum possunt retardare quominus feratur in Deum, abiiciat: non solum rerum curam, et uxoris et prolis affectum, sed etiam sui ipsius. Et hoc significant verba Scripturae. Dicitur enim *Cant.* 8, 7: *Si dederit homo omnem substantiam domus suae* ad mercandam dilectionem, *quasi nihil* computabit *eam.* Et MATTH. 13: 45 *Simile est regnum caelorum homini negotiatori quaerenti bonas margaritas:* 46 *inventa autem una pretiosa margarita, abiit et vendidit omnia quae habuit, et* comparavit *eam.* Et *Philipp.* 3: 7 *Quae mihi* aliquando *fuerunt lucra, arbitratus sum* 8 *ut stercora ut Christum* lucrifacerem.

3024. — Quia igitur praedicta tria dispositiones ad perfectionem sunt, et perfectionis effectus et signa, convenienter qui praedicta tria Deo vovent, *in statu perfectionis* esse dicuntur.

3025. — Perfectio autem ad quam praedicta disponunt, in vacatione mentis circa Deum consistit. Unde et praedictorum professores *religiosi* dicuntur, quasi se Deo et sua in modum cuiusdam sacrificii dicantes: et quantum ad res, per paupertatem; et quantum ad corpus, per continentiam; et quantum ad voluntatem, per obedientiam. Religio enim in cultu divino consistit, ut supra (cap. 119) dictum est.

Para afastar o cuidado da mulher e dos filhos é dado ao homem o conselho da *virgindade* ou *continência.* Daí o que é dito pelo Apóstolo: *A respeito das virgens, não tenho um preceito, mas dou um conselho,* e apresentando a razão deste conselho, acrescenta: *Quem vive sem mulher é solícito pelas coisas de Deus, mas, quem vive com mulher, é solícito pelas coisas do mundo, como agradar a esposa, e está dividido* (1 Cor 7, 25, 32-33).

Para afastar do homem também o cuidado de si mesmo, é dado o conselho da *obediência,* pela qual ele entrega ao superior a disposição dos seus atos, razão porque é dito na Carta aos Hebreus: *Obedecei vossos superiores e submetei-vos a eles, pois têm a tarefa de dar satisfação pelas nossas almas* (Hb 13, 17).

3. No entanto, como a suma perfeição humana consiste em o espírito do homem ocupar-se com Deus, e as três tarefas mencionadas parecem que o dispõem para tal ao máximo, vê-se que elas convenientemente pertencem ao estado de perfeição, não que sejam a perfeição, mas porque são disposições para a perfeição, que consiste em ocupar-se com Deus. E isto é claramente manifestado pelas palavras do Senhor que aconselha a pobreza, quando diz: *Se quiseres ser perfeito, vai, vende tudo o que tens e dá aos pobres, e segue-me* (Mt 19, 21), como se a perfeição da vida estivesse constituída no segui-lo.

4. Podem ser também chamados de efeitos ou sinais da perfeição, pois, quando a mente se afeiçoa pelo amor e pelo desejo a alguma coisa, conseqüentemente coloca as demais para trás. Por isso, quando a mente humana é fervorosamente levada para Deus pelo amor e pelo desejo, no que está claramente a perfeição, consegue afastar aquilo que lhes possa retardar a ida para Deus, e não somente o cuidado das coisas, como também a afeição à esposa e aos filhos e o cuidado de si mesmo. E isto está significado nas palavras da Escritura: *Se o homem der toda a riqueza de sua casa para comprar o amor, não lhe dará valor algum* (Ct 8, 7); *O reino dos céus é semelhante a um comprador de pérolas legítimas; tendo encontrado uma que seja legítima, vai, vende tudo o que tem e a compra* (Mt 13, 45-46); *O que em certo tempo foi para mim lucrativo considerei como esterco, para lucrar Cristo* (Fl 3, 7-8).

5. Por isso, como as três mencionadas disposições são efeitos e sinais da perfeição, os que as prometem a Deus são convenientemente ditos estar no *estado de perfeição.*

Ora, a perfeição para a qual aquelas três coisas dispõem consiste em ocupar-se a mente com Deus. Por isso, os que as professam são chamados de *religiosos,* pois estão como se entregando a Deus em sacrifício, como também as coisas que lhes pertence, pela pobreza; o corpo, pela continência; e a vontade, pela obediência. Com efeito, a religião consiste no amor divino, como acima foi dito (c. CXIX).

CAPÍTULO CXXXI
O ERRO DOS QUE CONDENAM A POBREZA VOLUNTÁRIA

1. Houve alguns que, contra a doutrina evangélica, condenaram o voto de pobreza. O primeiro deles foi Vigilante (Jerônimo. Contra Vigilante 14; PL 23, 350CD), a quem outros seguiram, e diziam que *eram doutores da lei, mas não compreendiam o que falavam, nem o que afirmavam* (1 Tm 1, 7). Foram induzidos a isto por estas e semelhantes razões.

Com efeito, o apetite natural requer que cada animal providencie para si o necessário para a vida. Por isso, os animais que por todo o tempo do ano não podem encontrar as coisas necessárias para viver, por um certo instinto natural reúnem o que lhes é necessário para o sustento, durante o tempo em que podem ser encontradas e as conservam, como acontece, por exemplo, nas abelhas e nas formigas. Ora, o homem, para a conservação da vida, necessita de muitas coisas que não pode encontrar em todo o tempo do ano. É, pois, natural ao homem reunir e conservar o necessário para a vida. Logo, é contra a lei natural desperdiçar pela pobreza voluntária tôdas as coisas conservadas.

2. Além disso, todas as coisas têm inclinação natural para aquilo pelo qual conservam o seu ser, enquanto *todas as coisas desejam ser*. Ora, é pela propriedade dos bens exteriores que a vida do homem se conserva. Por isso, assim como cada um deve, pela lei natural, conservar a vida, deve também conservar a propriedade das coisas exteriores. Ora, assim como é contra a lei natural o suicídio, o é também tirar de si, pela pobreza, o necessário para a vida.

3. Além disso, *o homem é naturalmente um animal social,* como acima foi dito (c. CXXVIII). Ora, não se pode conservar a sociedade humana sem que um auxilie o outro. É, pois, natural ao homem auxiliar os outros nas necessidades. Ora, tornam-se incapazes de prestar auxílio aos outros, os que renunciam aos bens exteriores pelos quais poderia ser prestado auxílio a muitos. Logo, é contra o instinto natural, contra o bem da misericórdia e da caridade, renunciar o homem, pela pobreza voluntária, a todos os bens do mundo.

4. Além disso, se é mal possuir os bens deste mundo, é um bem livrar o próximo do mal, como é um mal induzi-lo ao mal. Conseqüentemente, dar a um indigente os bens deste mundo é um mal, como é também tirar as coisas de quem as possui. Mas isto é inconveniente. É, pois, um bem possuir as coisas deste mundo. Logo, renunciar a elas totalmente pela pobreza é um mal.

5. Além disso, a ocasião do mal deve ser evitada. Ora, a pobreza é a ocasião de mal, porque, por causa dela, uns são induzidos ao furto, adulações, perjúrios, etc. Logo, a pobreza voluntária não deve ser assumida, antes, deve ser evitada.

6. Além disso, a virtude estando no meio, ela se corrompe nos seus dois extremos. Ora, é próprio da virtude

CAP. CXXXI. - De errore impugnantium voluntariam paupertatem.

Loci congr. - *Imp.* II cap. 5 (200, 201-202). 6 (264); II-II, q. 186, a. 3 arg. 1-3, 6.

3026. — Fuerunt autem aliqui paupertatis propositum improbantes, contra Evangelicam doctrinam. Quorum primus Vigilantius invenitur: quem tamen postmodum aliqui sunt secuti dicentes se *esse legis doctores, non intelligentes neque quae loquuntur neque de quibus affirmant*. Qui ad hoc his et similibus rationibus sunt inducti.

3027. — Naturalis enim appetitus requirit ut unumquodque animal sibi provideat in necessariis suae vitae: unde animalia quae non quolibet tempore anni necessaria vitae invenire possunt, quodam naturali instinctu, ea quae sunt vitae suae necessaria congregant illo tempore quo inveniri possunt, et ea conservant; sicut patet de apibus et formicis. Homines autem ad suae vitae conservationem multis indigent quae non omni tempore inveniri possunt. Inest igitur naturaliter homini quod congreget et conservet ea quae sunt sibi necessaria. Est igitur contra legem naturalem omnia congregata dispergere per paupertatem.

3028. — Adhuc. Naturalem affectum habent omnia ad ea quibus esse suum conservatur, inquantum *omnia esse appetunt*. Sed per substantiam exteriorum bonorum vita hominis conservatur. Sicut igitur ex naturali lege unusquisque suam vitam conservare tenetur, ita et exteriorem substantiam. Sicut igitur est contra legem naturae quod aliquis sibi manus iniiciat, ita et quod aliquis necessaria vitae sibi subtrahat per voluntariam paupertatem.

3029. — Amplius. *Homo naturaliter est animal sociale*, ut supra (3001) dictum est. Societas autem inter homines conservari non posset nisi unus alium iuvaret. Est igitur naturale hominibus quod unus alium in necessitatibus iuvet. Ab hoc autem auxilio ferendo se faciunt impotentes qui exteriorem substantiam abiiciunt, per quam plurimum aliis auxilium fertur. Est igitur contra naturalem instinctum, et contra misericordiae et caritatis bonum, quod homo per voluntariam paupertatem omnem substantiam mundi abiiciat.

3030. — Item. Si habere substantiam huius mundi malum est; bonum est autem proximos liberare a malo, malum autem eos in malum inducere: consequens est quod dare alicui indigenti substantiam huius mundi sit malum, auferre autem habenti sit bonum. Quod inconveniens est. Est igitur bonum habere substantiam huius mundi. Eam igitur per voluntariam paupertatem totaliter abiicere malum est.

3031. — Praeterea. Occasiones malorum vitandae sunt. Est autem paupertas occasio mali: quia propter eam ad furta, adulationes et periuria, et his similia, aliqui inducuntur. Non est igitur paupertas voluntate assumenda, sed magis ne adveniat vitanda.

3032. — Adhuc. Cum virtus consistat in medio, utroque extremo corrumpitur. Est

autem virtus liberalitas, quae dat danda et retinet retinenda. Vitium autem est in minus illiberalitas, quae retinet retinenda et non retinenda. Est autem et vitium in plus quod omnia dentur. Quod faciunt qui voluntarie paupertatem assumunt. Est ergo hoc vitiosum, et prodigalitati simile.

3033. — Hae autem rationes auctoritate SCRIPTURAE confirmari videntur. Dicitur enim *Prov.* 30: 8 *Mendicitatem et divitias ne dederis mihi, tribue tantum victui meo necessaria:* 9 *ne forte, satiatus, illiciar ad negandum, et dicam: Quis est Dominus?* et *egestate compulsus, furer, et periurem nomen Dei mei.*

da liberalidade dar o que deve ser dado e conservar o que deve ser conservado. Mas, é vício contra a liberalidade, por defeito, conservar o que deve e o que não deve ser conservado; e, por excesso, dar todas as coisas. Ora, tal fazem os que assumiram a pobreza voluntária e, desse modo, isto é vício e aproxima-se da prodigalidade.

7. Parece que a autoridade da Sagrada Escritura confirma esses argumentos, pois é dito: *Não me deis a mendicância e a riqueza, concedei-me só o que necessito para o meu sustento, para que, estando farto, seja levado a vos negar e dizer: Quem é o Senhor? Por outro lado, levado pela fome, furte e blasfeme contra vós* (Pr 30, 8-9).

CAP. CXXXII. - DE MODIS VIVENDI EORUM QUI VOLUNTARIAM PAUPERTATEM SEQUUNTUR.

LOCI CONGR. - I: *Imp.* II, cap. 5 (224, 231); *Retr.* cap. 15 (841);
II: *Imp.* II, cap. 5 (226, 230); *Retr.* cap. 14 (833^{1-5}); II-II, q. 66, a. 2: Unde videmus; q. 188, a. 7; II *Polit.* lect. 4 (198);
III: *Imp.* II, cap. 4 (167, 168), 5 (233, 234); *Quodlib.* VII, q. 7, a. 1 arg. 6-7, sed contra 1, corp.; *Retr.* cap. 14 (833^{6}); II-II, q. 187, a. 3;
IV: *Imp.* II, cap. 5 (200), 6 (260-263); *Retr.* cap. 14 (833^{7-9}); II-II, q. 187, a. 4 arg. 2-4; a. 5 arg. 5, corp... causa humilitatis.
V: *Imp.* II, cap. 4 (167^{11}, 168).

3034. — VIDETUR autem haec quaestio magis urgeri si quis specialius exsequatur modos quibus necesse est vivere eos qui voluntariam paupertatem sectantur.

3035. — *a*) Est enim unus modus vivendi quod possessiones singulorum vendantur, et de pretio omnes communiter vivant. Quod quidem sub Apostolis observatum videtur in Ierusalem: dicitur enim *Act.* 4: 34 *Quotquot possessores agrorum aut domorum, vendentes afferebant pretia eorum quae vendebant,* 35 *et ponebant ante pedes Apostolorum:* dividebant *autem singulis prout cuique opus erat.*

b) Hoc autem modo non videtur efficienter provideri humanae vitae.

3036. — Primo quidem, quia non est facile quod plures habentes magnas possessiones hanc vitam assumant. Et si conferatur inter multos pretium quod ex possessionibus paucorum divitum assumptum est, non sufficiet in multum tempus.

3037. — Deinde, quia possibile et facile est huiusmodi pretium, vel fraude dispensatorum, vel furto aut rapina, deperire. Remanebunt igitur illi qui paupertatem talem sectantur, absque sustentatione vitae.

3038. — Item. Multa accidentia sunt quibus homines coguntur locum mutare. Non igitur erit facile providere his quos oportet forte per diversa loca dispergi, de pretio sumpto ex possessionibus in commune redacto.

3039. — *a*) Est autem alius modus vivendi ut possessiones habeant communes, ex quibus singulis provideatur prout eis

CAPÍTULO CXXXII
O MODO DE VIDA DOS QUE SEGUEM A POBREZA VOLUNTÁRIA

1. Parece ser esta questão mais premente, se forem considerados especialmente os modos de vida dos que seguem a pobreza voluntária.

Com efeito, há um modo de vida, no qual cada um vende os seus bens e do produto desta venda são sustentados todos em comum. Este modo de vida parece ter sido experimentado em Jerusalém, pois se lê nos Atos: *Os que possuíam terrenos ou casas vendiam-nas e traziam para os Apóstolos o fruto da venda, e dividiam-no pelas pessoas conforme a necessidade de cada uma* (At 4, 34-35).

2. Mas esta maneira parece não ser eficaz para a vida humana. Em primeiro lugar, porque não é fácil que muitos que tenham grandes bens assumam esta vida, e se o resultado da venda dos bens de poucos ricos for distribuído entre muitos, não durará muito tempo. Em segundo lugar, porque é possível, e facilmente acontece, que este produto seja depreciado pela fraude ou pelo roubo e, no fim, os que seguem este tipo de vida pobre ficariam sem o sustento para a vida.

3. Além disso, há muitos imprevistos que forçam os homens a mudarem de lugar. Por isso, não será fácil providenciar, para aqueles que precisam mudar de lugar, a distribuição do produto resultante da venda dos bens e posto em comum.

4. Há outro modo de vida, na qual os bens são comuns, sendo por meio deles providenciado algo para cada um conforme as suas necessidades, como acontece

em muitos mosteiros. Mas este modo também parece não ser conveniente.

Com efeito, a posse dos bens terrenos traz solicitude por causa da administração das vendas, por causa da defesa delas contra fraudes e violência; e o cuidado delas será tanto maior e exercido por mais indivíduos, quanto maiores forem as posses dos bens que deverão bastar para o sustento de muitos. Por isso, neste tipo de vida, desaparece a finalidade da pobreza voluntária, ao menos no que toca àqueles muitos, aos quais cabe a administração dos bens.

5. Além disso, a posse de bens em comum costuma ser causa de discórdias, pois não se vêem lutas nos que nada têm em comum, como nos espanhóis e nos persas, mas nos que conjuntamente têm algo em comum; por isso, há discórdias também entre os irmãos. Ora, a discórdia impede grandemente a ocupação da mente nas coisas divinas, como acima foi dito. Vê-se, pois, que este modo de vida impede a finalidade da pobreza voluntária.

6. Há ainda um terceiro modo de vida, no qual os que seguem a pobreza voluntária vivem do trabalho das mãos. Esse modo de vida era seguido pelo apóstolo Paulo, que deu aos outros o exemplo e a instrução para o seguirem. Escreve ele: *Não recebemos dos outros gratuitamente o pão que comemos, mas no trabalho, na fadiga, trabalhando dia e noite, para não sermos pesados a vós. Não que não tivéssemos direito, mas para que déssemos um exemplo para que nos imitásseis. Pois, quando estivemos juntos de vós, assim vos declaramos: quem não quer trabalhar, não coma* (2Ts 3, 8-10). Mas nem esta maneira de viver parece ser conveniente.

Com efeito, o trabalho normal é necessário para o sustento da vida, enquanto, por meio dele, adquire-se outra coisa. No entanto, parece ser inútil que alguém, abandonando tudo que lhe é necessário, trabalhe para readquirir os bens. Por isso, se depois de professar a pobreza voluntária devemos readquirir os bens para nos sustentarmos com o trabalho manual, foi em vão que se abandonou tudo que se tinha para o sustento da vida.

7. Além disso, a pobreza voluntária é aconselhada para que, mediante ela, alguém se disponha para seguir mais desimpedido a Cristo, pois livrou-se do cuidado das coisas mundanas. Ora, parece haver maior cuidado em adquirir o sustento pelas próprias mãos do que em valer-se do que se tinha para manter a vida, principalmente se as suas posses eram moderadas, ou se possuía mesmo bens móveis que facilitavam o sustento. Por isso, não parece ser conveniente viver do trabalho manual, aos que se propõem seguir a pobreza voluntária.

8. Acrescente-se a isso que também o Senhor, para afastar dos discípulos o cuidado das coisas terrenas, lhe parece ter proibido o trabalho manual, usando a comparação dos pássaros e dos lírios dos campos. Com efeito, disse: *Olhai para os pássaros no céu, que não semeiam,*

opus fuerit sicut in monasteriis plurimis observatur.

b) Sed nec hic modus videtur conveniens.

3040. — Possessiones enim terrenae sollicitudinem afferunt: et propter procurationem fructuum; et propter defensionem earum contra fraudes et violentias; et tanto maiorem, et a pluribus oportet habere sollicitudinem, quanto maiores possessiones esse oportet quae sufficiant ad plurium sustentationem. Deperit igitur in hoc modo finis voluntariae paupertatis: ad minus quantum ad multos, quos oportet circa procurandas possessiones esse sollicitos.

3041. — Item. Communis possessio solet esse causa discordiae. Non enim videntur litigare qui nihil habent commune, ut Hispani et Persae, sed qui simul aliquid habent commune: propter quod etiam inter fratres sunt iurgia. Discordia autem maxime impedit vacationem mentis circa divina, ut supra dictum est. Videtur igitur modus iste vivendi impedire finem voluntariae paupertatis.

3042. — *a*) Adhuc autem est tertius modus vivendi, ut de laboribus manuum suarum vivant qui voluntariam paupertatem sectantur. Quem quidem vivendi modum Paulus Apostolus sequebatur, et aliis observandum suo exemplo et institutione dimisit. Dicitur enim II *Thess.*, 3: 8 Non *gratis panem manducavimus ab aliquo, sed in labore et fatigatione, nocte et die operantes, ne quem vestrum gravaremus:* 9 *non quasi non habuerimus potestatem, sed ut nosmetipsos formam daremus vobis ad imitandum nos.* 10 *Nam et cum essemus apud vos, hoc denuntiabamus vobis: quoniam si quis non vult operari*, non *manducet*.

b) Sed nec iste modus vivendi videtur esse conveniens.

3043. — Labor enim manualis necessarius est ad sustentationem vitae secundum quod per ipsum aliquid acquiritur. Vanum autem videtur quod quis, relinquens illud quod necessarium est, iterum acquirere laboret. Si igitur post voluntariam paupertatem necessarium est iterum acquirere unde aliquis sustentetur per laborem manualem, vanum fuit illa dimittere omnia quae quis habebat ad sustentationem vitae.

3044. — Adhuc. Voluntaria paupertas ad hoc consulitur ut per eam aliquis disponatur ad expeditius sequendum Christum, per hoc quod a sollicitudinibus saecularibus liberat. Maiorem autem sollicitudinem requirere videtur quod aliquis proprio labore victum acquirat, quam quod his quae habuit utatur ad sustentationem vitae: et praecipue si habuit possessiones moderatas, aut etiam aliqua mobilia, ex quibus in promptu erat ut sumeret victus necessaria. Non igitur vivere de laboribus manuum videtur esse conveniens proposito assumentium voluntariam paupertatem.

3045. — Ad hoc autem accedit quod etiam Dominus, sollicitudinem terrenorum a discipulis removens sub similitudine volucrum et liliorum agri, videtur eis laborem interdicere manualem. Dicit enim: *Respicite volatilia caeli*, quae neque *serunt*

neque metunt neque congregant in horrea. Et iterum: *Considerate lilia agri quomodo crescunt: non laborant neque nent.*

3046. — Videtur etiam hic modus vivendi insufficiens.

a) Nam multi sunt perfectionem vitae desiderantes quibus non suppetit facultas aut ars, ut possint labore manuum vitam transigere, quia non sunt in his nutriti nec instructi. Sic enim melioris conditionis essent ad perfectionem vitae capessendam rustici et opifices, quam qui sapientiae studio vacaverunt, et in divitiis et deliciis, quas propter Christum deserunt, sunt nutriti.

b) Contingit etiam aliquos voluntariam paupertatem assumentes infirmari, aut alias impediri quominus operari possent. Sic ergo remanerent destituti necessariis vitae.

3047. — Item. Non modici temporis labor sufficit ad necessaria vitae quaerenda: quod patet in multis qui totum tempus ad hoc expendunt, vix tamen sufficientem sustentationem acquirere possunt. Si autem voluntariam paupertatem sectantes oporteret labore manuali victum acquirere, sequeretur quod circa huiusmodi laborem maius tempus suae vitae consumerent; et per consequens impedirentur ab aliis magis necessariis actionibus, quae etiam magnum tempus requirunt, sicut sunt studium sapientiae, et doctrina, et alia huiusmodi spiritualia exercitia. Et sic paupertas voluntaria magis impediret perfectionem vitae quam ad ipsam disponeret.

3048. — *a)* Si quis autem dicat quod labor manualis necessarius est ad tollendum otium: hoc non sufficit ad propositum.

b) Melius enim esset tollere otium per occupationes in virtutibus moralibus, quibus deserviunt organice divitiae, puta in eleemosynis faciendis et aliis huiusmodi, quam per laborem manualem.

c) Praeterea. Vanum esset dare consilium de paupertate ad hoc solum quod homines pauperes facti abstinerent ab otio, vitam suam laboribus manualibus occupantes, nisi ad hoc daretur quod nobilioribus exercitiis vacarent quam illa quae sunt secundum vitam hominum communem.

3049. — *a)* Si vero aliquis dicat quod necessarius est labor manualis ad carnis concupiscentias domandas: hoc non est ad propositum.

b) Quaerimus enim utrum sit necessarium quod victum per manualem laborem voluntariam paupertatem sectantes acquirant.

c) Praeterea. Possibile est multis aliis modis concupiscentias carnis domare: scilicet per ieiunia, vigilias, et alia huiusmodi.

d) Labore etiam manuali ad hunc finem uti possent etiam divites, qui non habent necesse laborare propter victum quaerendum.

3050. — *a)* Invenitur autem et alius modus vivendi: ut scilicet voluntariam paupertatem sectantes vivant de his quae ab aliis inferuntur qui ad hanc perfectionem voluntariae paupertatis proficere volunt di-

nem colhem, nem fazem reservas nos celeiros (Mt 6, 26); *Observai os lírios dos campos, como eles crescem; no entanto, não trabalham nem tecem* (Mt 6, 28).

Parece também que essa maneira de viver não é suficiente, pois muitos estão desejosos da vida de perfeição, mas não os ajuda a capacidade ou a arte, de modo a passarem a vida trabalhando manualmente, porque para tal não foram criados nem instruídos. Assim sendo, teriam melhor condição, para conseguir a vida de perfeição, os camponeses e os operários, mais do que os que se entregam aos estudos científicos e foram criados nas riquezas e nas comodidades, que renunciaram por Cristo. Acontece também que alguns que abraçam a pobreza voluntária adoecem e ainda por outros motivos não podem trabalhar. Por isso, não conseguirão o necessário para viver.

9. Além disso, pouco tempo de trabalho não é suficiente para se conseguir o necessário para a vida; e mesmo acontece com muitas pessoas que, embora se dedicando em tempo integral ao trabalho, no entanto, não ganham o suficiente para o sustento. Ora, se os que seguem a pobreza voluntária desejam adquirir o sustento da vida pelo trabalho manual, disto redundaria que dispenderiam o maior tempo da vida no trabalho e, conseqüentemente, estariam impedidos para outras atividades mais necessárias. Mas estas também exigem muito tempo, como são o entregar-se à sabedoria, ao ensino e a outros trabalhos intelectuais semelhantes. E, desse modo, a pobreza voluntária mais impediria a vida de perfeição do que disporia para ela.

10. Porém, se alguém disser que o trabalho manual é necessário para se evitar a ociosidade, isto não vem ao caso. Com efeito, seria melhor fugir da ociosidade pelo exercício das virtudes morais, às quais as riquezas servem ordenadamente, como, por exemplo, a distribuição de esmolas e coisas semelhantes, do que pelo trabalho manual. Além disso, seria vão aconselhar-se a pobreza somente para que os que se fazem pobres evitassem a ociosidade, enchendo a vida com trabalhos manuais, a não ser que se lhes aconselhasse que se dedicassem a exercícios mais nobres do que os feitos pelo comum dos homens.

11. Se, porém, alguém ainda disser que o trabalho manual é necessário para dominar a concupiscência da carne, isto também não vem ao caso. Com efeito, estamos perguntando se é necessário que os sequazes da pobreza voluntária devam adquirir o sustento pelo trabalho manual. Além disso, há muitos outros meios de se dominar a concupiscência da carne, como, por exemplo, pelos jejuns, vigílias, etc. E, ainda, para este fim o trabalho manual poderia ser usado pelos ricos, que não necessitam dele para o sustento.

12. Há, ainda, uma outra maneira de vida, de modo que os que aceitaram a pobreza voluntária vivam daquilo que os outros lhes dão, mas, conservando as riquezas, desejam a vida de perfeição na pobreza voluntária. Parece que esta maneira foi seguida pelo Senhor e pelos seus discípulos, pois se lê no Evangelho: *Algumas mulheres*

seguiam a Cristo e o auxiliavam com as suas riquezas (Lc 8, 2-3). Mas parece que também esta maneira de vida não é conveniente. Com efeito, não parece ser razoável abandonar o que é seu e viver do alheio. Ademais, parece ser inconveniente receber algo de outrem e não lhe retribuir, pois é dando e recebendo que se observa a eqüidade da justiça. Pode-se, no entanto, defender que os que servem a outros em alguns ofício, vivam daquilo que os outros lhes dão. Por esse motivo, aos ministros do altar e aos pregadores, que levam ao povo a pregação e outros bens divinos, parece não ser inconveniente que recebam do povo o sustento da vida, pois diz o Senhor: *O operário merece o seu alimento* (Mt 10, 10), como também, o Apóstolo: *O Senhor ordenou que os que anunciam o Evangelho e os que servem o altar participem do altar* (1Cor 9, 14).

13. Mas os que de nenhum modo servem o povo, não parece conveniente receber do povo o necessário para a vida.

14. Além disso, parece que este modo de vida é prejudicial aos outros. Com efeito, há os que devem ser sustentados pelo auxílio alheio e não podem se sustentar por causa da pobreza vinda de doença. Ora, os auxílios para estes devem ser diminuídos, se os que assumem voluntariamente a pobreza devem ser sustentados com aquilo que deve ser dado aos outros, pois não há muitos homens que venham em auxílio de grande número. Por isso, determina o Apóstolo, que: *quem tem viúva em casa, sustente-a, para que a Igreja sustente as verdadeiras viúvas* (1Tm 5, 16). Por conseguinte, é inconveniente que as pessoas que escolheram a pobreza assumam tal maneira de viver.

15. Além disso, para a perfeição da virtude é sobretudo necessária a liberdade de espírito, pois, não havendo esta, os homens facilmente participam dos pecados alheios, ou expressamente neles consentindo, ou louvando-os por adulação, ou, pelo menos, dissimulando-os. A esta liberdade de espírito grande prejuízo é causado pela mencionada maneira de vida, pois não é possível que os homens se oponham àquele de cujo benefício vivem. Por isso, tal maneira de vida impede a perfeição da virtude, que é o fim da pobreza voluntária e, assim sendo, não parece ser conveniente aos que abraçam a pobreza voluntária.

16. Além disso, não podemos dispor daquilo que depende da vontade alheia. Ora, da vontade de quem dá depende que algo seja dado. Logo, por esta maneira de viver não é suficientemente providenciada a necessidade de manutenção dos voluntariamente pobres.

17. Além disso, é necessário que os pobres, que devem ser sustentados por aquilo que os outros dão, exponham a eles as suas necessidades e peçam o que é necessário. Mas essa mendicidade torna os mendicantes desprezíveis e também gravosos, pois os homens, por meio dos quais os pobres são sustentados, conside-

vitias retinentes. Et hunc modum videtur Dominus cum suis discipulis observasse: legitur enim LUCAE 8, quod 2 *mulieres* quaedam sequebantur Christum, et 3 *ministrabant illi de facultatibus suis*.

b) Sed iste etiam modus vivendi non videtur conveniens.

3051. — Non enim videtur rationabile quod aliquis dimittat sua, et vivat de alieno.

3052. — *a*) Praeterea. Inconveniens videtur quod aliquis ab aliquo accipiat, et nihil ei rependat: in dando enim et recipiendo aequalitas iustitiae servatur.

b) Potest autem sustineri quod illi de his quae ab aliis inferuntur vivant, qui eis serviunt in aliquo officio. Propter quod ministri altaris et praedicatores, qui doctrinam et alia divina populo dant, non inconvenienter videntur ab eis sustentationem vitae accipere: *dignus enim est operarius cibo suo*, ut Dominus dicit, MATTH. 10, 10. Propter quod APOSTOLUS dicit, I *Cor*. 9, quod 14 *Dominus ordinavit his qui Evangelium annuntiant*, ut *de Evangelio* vivant; sicut 13 *et qui altari deserviunt, cum* altario participantur.

c) Illi ergo qui in nullo officio populo ministrant, inconveniens videtur si a populo necessaria vitae accipiant.

3053. — Item. Iste modus vivendi videtur esse aliis damnosus. Sunt enim quidam quos ex necessitate oportet aliorum beneficiis sustentari, qui propter paupertatem et infirmitatem sibi non possunt sufficere. Quorum beneficia oportet quod minuantur, si illi qui voluntarie paupertatem assumunt, ex his quae ab aliis dantur debeant sustentari: cum homines non sufficiant, nec sint prompti ad subveniendum magnae multitudini pauperum. Unde et APOSTOLUS, I *Tim*. 4, mandat quod, *si quis habet* viduam ad se pertinentem, eam sustentet, *ut Ecclesia sufficiat his quae vere viduae sunt*. Est igitur inconveniens ut homines paupertatem eligentes hunc modum vivendi assumant.

3054. — Adhuc. Ad perfectionem virtutis maxime requiritur animi libertas: hac enim sublata, de facili homines *alienis peccatis* communicant: vel expresse consentiendo, aut per adulationem laudando, vel saltem dissimulando. Huic autem libertati magnum praeiudicium generatur ex praedicto modo vivendi: non enim potest esse quin homo vereatur offendere eum cuius beneficiis vivit. Praedictus igitur modus vivendi impedit perfectionem virtutis, quae est finis voluntariae paupertatis. Et ita non videtur competere voluntarie pauperibus.

3055. — Amplius. Eius quod ex alterius voluntate dependet, facultatem non habemus. Sed ex voluntate dantis dependet quod ex propriis det. Non igitur sufficienter providetur in facultate sustentationis vitae voluntariis pauperibus per hunc modum vivendi.

3056. — Praeterea. Necesse est quod pauperes qui ex his quae ab aliis dantur sustentari debent, necessitates suas aliis exponant, et necessaria petant. Huiusmodi autem mendicitas reddit contemptibiles mendicantes, et etiam graves: homines enim superiores se aestimant illis qui per eos sustentari necesse

habent; et cum difficultate dant plurimi. Oportet autem eos qui perfectionem vitae assumunt, in reverentia haberi et diligi, ut sic homines eos facilius imitentur, et virtutis statum aemulentur: si autem contrarium accidat, etiam virtus ipsa contemnitur. Est igitur nocivus modus ex mendicitate vivendi in his qui propter perfectionem virtutis voluntarie paupertatem assumunt.

ram-se como superiores e com dificuldade lhes dão as coisas. Ora, é necessário que os que assumem a vida de perfeição devam ser tratados com respeito e amados, para que, assim, os homens mais facilmente os imitem e sejam estimulados para o estado de virtude. No entanto, se acontecer o contrário, a própria virtude será desprezada. Logo, viver na mendicância é um modo nocivo para quem assume a pobreza voluntária por causa da perfeição da virtude.

3057. — Praeterea. Perfectis viris non solum sunt vitanda mala, sed etiam ea quae mali speciem habent: nam APOSTOLUS dicit, *Rom.* 12: *Ab omni specie mali abstinete vos*. Et PHILOSOPHUS dicit. quod virtuosus non solum debet fugere turpia, sed etiam *quae turpia videntur*. Mendicitas autem habet speciem mali: cum multi propter quaestum mendicent. Non est igitur hic modus vivendi perfectis viris assumendus.

18. Além disso, os homens perfeitos não só devem evitar o mal como também o que tem aparência de mal, pois, diz o Apóstolo: *Abstei-vos de toda aparência de mal* (Rm 12, 17; cf. 1Ts 5, 22). Diz, ainda, o Filósofo, que o homem virtuoso não só deve fugir do que é torpe, como também *daquilo que tem aparência de torpe* (IV Ética 15, 1128b; Cmt 17, 874 ss.). Ora, a mendicância tem aparência de mal, porque muitos dela usam para fazer comércio. Logo, esta maneira de vida não deve ser assumida pelos perfeitos.

3058. — Item. Ad hoc datur consilium de paupertate voluntaria ut mens hominis, a sollicitudine terrenorum retracta, liberius Deo vacet. Hic autem modus ex mendicitate vivendi habet plurimam sollicitudinem: maioris enim esse videtur sollicitudinis acquirere aliena quam propriis uti. Non ergo videtur esse conveniens hic modus videndi paupertatem voluntariam assumentibus.

19. Além disso, é dado o conselho de pobreza voluntária para que o espírito humano, afastado do cuidado das coisas terrenas, mais livre se ocupe de Deus. Mas essa maneira de viver na mendicância traz muitos cuidados, pois parece haver maior cuidado em receber dos outros do que usar do que é próprio. Logo, não deve ser conveniente esta maneira de vida dos que assumem a pobreza voluntária.

3059. — *a*) Si quis autem mendicitatem laudare velit propter humilitatem videtur omnino irrationabiliter loqui.

b) Laudatur enim humilitas secundum quod contemnitur terrena altitudo, quae consistit in divitiis, honoribus, fama, et huiusmodi: non autem secundum quod contemnitur altitudo virtutis, respectu cuius oportet nos magnanimos esse. Esset igitur vituperanda humilitas si quis propter humilitatem aliquid faceret quod altitudini virtutis derogaret. Derogat autem ei mendicitas: tum quia virtuosius *est dare quam accipere;* tum quia habet speciem turpis, ut dictum est. Non est igitur propter humilitatem mendicitas laudanda.

20. Se, no entanto, alguém quiser louvar a mendicância por causa da humildade, parece que fala sem razão. Ora, a humildade é louvada porque despreza a elevação terrena que consiste nas riquezas, nas honrarias na fama, etc; não despreza, porém, a grandeza da virtude, em relação à qual nós devemos ser magnânimos. Por isso, seria vituperável a humildade de quem por causa dela fizesse algo que se opusesse à excelência da virtude. Com efeito, a mendicância se opõe à excelência da virtude, quer porque *é mais virtuoso dar do que receber* (cf. At 20, 25), já quer porque tem aparência de torpeza, como foi dito. Logo, a mendicância não deve ser louvada por causa da humildade.

3060. — *a*) Fuerunt etiam ALIQUI qui perfectionem vitae sectantibus dicebant nullam sollicitudinem esse habendam neque mendicando, neque laborando, neque sibi aliquid reservando, sed oportere eos a solo Deo sustentationem vitae expectare: propter hoc quod dicitur MATTH. 6, 25: Nolite *solliciti* esse *animae vestrae*, *quid manducetis* aut bibatis, aut *corpori vestro*, *quid induamini* et iterum: 34 *Nolite in crastinum* cogitare.

b) Hoc autem videtur omnino irrationabile.

21. Houve também seguidores da vida de perfeição que diziam que não se deve viver trabalhando, nem mendicando, nem reservando algo para si, mas se deve esperar de Deus o sustento da vida, até porque é dito no Evangelho: *Não tenhais o espírito preocupado com o que ireis comer ou beber, ou com que vos vestireis, e não cogiteis do amanhã* (Mt 6, 25-34).

3061. — Stultum enim est velle finem, et praetermittere ea quae sunt ordinata ad finem. Ad finem autem comestionis ordinatur sollicitudo humana, per quam sibi victum procurat. Qui igitur absque comestione vivere non possunt, aliquam sollicitudinem de victu quaerendo debent habere.

Mas isto parece totalmente sem sentido, pois é estulto querer o fim e abandonar o que está ordenado para o fim. Ora, o cuidado humano ordena-se para o fim da alimentação que é o sustento da vida. Por isso, os que não podem viver sem alimentos, devem ter algum cuidado em buscar o sustento.

22. Além disso, a solicitude dos bens terrenos não deve ser evitada senão porque impede a contemplação das coisas eternas. Ora, o homem não pode viver cuidando do corpo mortal sem fazer muitas coisas que impedem a contemplação, como comer, dormir, etc. Nem por isso deve ser abandonada a solicitude das coisas necessárias à vida por serem impedimento da contemplação.

23. Seguir-se-ia, ainda, um espantoso absurdo. Com efeito, por motivo semelhante se pode afirmar que não se quer andar, ou comer, ou fugir de alguma pedra que está para cair, ou de uma espada que ameaça, porque se espera que Deus aja. Mas isto é tentar a Deus. Logo, não se deve abandonar totalmente o cuidado do sustento da vida.

3062. — Praeterea. Sollicitudo terrenorum non est vitanda nisi quia impedit contemplationem aeternorum. Non potest autem homo mortalem carnem gerens vivere quin multa agat quibus contemplatio interrumpatur: sicut dormiendo, comedendo, et alia huiusmodi faciendo. Neque igitur praetermittenda est sollicitudo eorum quae sunt necessaria ad vitam, propter impedimentum contemplationis.

3063. — Sequitur etiam mira absurditas. Pari enim ratione potest dicere quod non velit ambulare, aut aperire os, ad edendum aut fugere lapidem cadentem aut gladium irruentem, sed expectare quod Deus operetur. Quod est Deum tentare. Non est igitur sollicitudo victus totaliter abiicienda.

CAPÍTULO CXXXIII
COMO A POBREZA VOLUNTÁRIA É BOA

1. Para que se manifeste a verdade sobre o que foi dito acima, consideremos o que se deve pensar da pobreza comparando-a com as riquezas. Com efeito, as riquezas exteriores são necessárias para o bem da virtude, porque, com elas, sustentamos o nosso corpo e auxiliamos os outros. Ora, é necessário que as coisas que existem para um fim, recebam deste fim a bondade. Por isso, é necessário que as riquezas exteriores sejam um bem para o homem, não como fim principal, mas. secundário; pois o fim principal é o bem, e as demais coisas na medida em que são ordenadas para o fim. Por isso, foi dito por alguns que as virtudes são os maiores bens do homem, e as coisas exteriores, bens menores. Convém, ainda, que as coisas que se ordenam para o fim tenham a sua modalidade segundo as exigências do fim. Por isso, as riquezas são boas na medida em que servem à prática da virtude. No entanto, se a sua modalidade for excessiva e impeça a prática da virtude, já não pode ser tida como bem, mas como mal. Conseqüentemente, para uns é bom ter riquezas, para aqueles que as usam segundo a virtude. Para outros, porém, é mau tê-las: para os que por elas são afastados da virtude, ou por excesso de cuidado para com elas, ou pelo grau de afeição para com elas, ou, também, pela exaltação da mente produzida por elas.

2. Como há, no entanto, virtudes ativas e virtudes passivas, umas e outras precisam diversamente das riquezas. Com efeito, as virtudes contemplativas delas precisam somente para o sustento da natureza; mas, as virtudes ativas, delas necessitam para isto, e também para o auxílio dos outros com os quais se convive. Vê-se, pois, que também nisto a vida contemplativa é mais perfeita, porque precisa de menos bens. A esta vida pertence o fato de que o homem se dedique totalmente às coisas divinas, perfeição esta aconselhada ao homem pela

CAP. CXXXIII. - Quomodo paupertas sit bona.

Loci congr. - III *Regim.* cap. 14-15; *Imp.* II, cap. 5 (203-234); *Perf.* cap. 7; *Retr.* cap. 15; II-II, q. 186, a. 3; III, q. 40, a. 3; X *Ethic.* lect. 13 (2126-2132).

3064. — Ut autem circa praemissa veritas manifestetur, quid de paupertate sentiendum sit, ex divitiis consideremus. Exteriores quidem divitiae sunt necessariae ad bonum virtutis: cum per eas sustentemus corpus, et aliis subveniamus. Oportet autem quod ea quae sunt ad finem, ex fine bonitatem accipiant [4]. Necesse ergo est quod exteriores divitiae sint aliquod bonum hominis, non tamen principale, sed quasi secundarium: nam finis principaliter bonum est, alia vero secundum quod ordinantur in finem. Propter hoc quibusdam visum est quod virtutes sint maxima bona hominis, exteriores autem divitiae quaedam minima bona. Oportet autem quod ea quae sunt ad finem, modum accipiant secundum exigentiam finis. In tantum igitur divitiae bonae sunt, in quantum proficiunt ad usum virtutis: si vero iste modus excedatur, ut per eas impediatur usus virtutis, non iam inter bona sunt computanda, sed inter mala. Unde accidit quibusdam bonum esse habere divitias, qui eis utuntur ad virtutem: quibusdam vero malum esse eas habere, qui per eas a virtute retrahuntur, vel nimia sollicitudine, vel nimia affectione ad ipsas, vel etiam mentis elatione ex eis consurgente.

3065. — Sed, cum sint virtutes activae vitae et contemplativae, aliter utraeque divitiis exterioribus indigent. Nam virtutes contemplativae indigent ad solam sustentationem naturae: virtutes autem activae indigent et ad hoc, et ad subveniendum aliis, cum quibus convivendum est. Unde et contemplativa vita etiam in hoc perfectior est, quod paucioribus indiget. Ad quam quidem vitam pertinere videtur quod totaliter homo divinis rebus vacet: quam perfectionem doctrina Christi homini suadet. Unde hanc perfectionem sectantibus minimum de exterioribus divitiis

sufficit, quantum scilicet necesse est ad sustentationem naturae. Unde et APOSTOLUS dicit, I *Timoth.* 6, 8: *Habentes alimenta et quibus tegamur, his contenti simus.*

3066. — *a*) Paupertas igitur laudabilis est inquantum hominem liberat ab illis vitiis quibus aliqui per divitias implicantur. Inquantum autem sollicitudinem tollit quae ex divitiis consurgit, est utilis quibusdam, qui scilicet sunt ita dispositi ut circa meliora occupentur: quibusdam vero nociva, qui, ab hac sollicitudine liberati, in peiores occupationes cadunt. Unde GREGORIUS dicit, in VI *Moral.: Saepe qui, occupati bene, humanis usibus viverent, gladio suaę quietis extincti sunt.*

b) Inquantum vero paupertas aufert bonum quod ex divitiis provenit, scilicet subventionem aliorum et sustentationem propriam, simpliciter malum est: nisi inquantum subventio qua in temporalibus proximis subvenitur, per maius bonum potest recompensari, scilicet per hoc quod homo, divitiis carens, liberius potest divinis et spiritualibus vacare. Bonum autem sustentationis propriae adeo necessarium est quod nullo alio bono recompensari potest: nullius enim boni obtentu debet homo sibi sustentationem vitae subtrahere.

3067. — *a*) Paupertas igitur talis laudabilis est cum homo, per eam a sollicitudinibus terrenis liberatus, liberius divinis et spiritualibus vacat: ita tamen quod cum ea remaneat facultas homini per licitum modum sustentandi seipsum, ad quod non multa requiruntur. Et quanto modus vivendi in paupertate minorem sollicitudinem exigit, tanto paupertas est laudabilior: non autem quanto paupertas fuerit maior. Non enim paupertas secundum se bona est: sed inquantum liberat ab illis quibus homo impeditur quominus spiritualibus intendat. Unde secundum modum quo homo per eam liberatur ab impedimentis praedictis, est mensura bonitatis ipsius.

b) Et hoc est commune in omnibus exterioribus, quod in tantum bona sunt in quantum proficiunt ad virtutem, non autem secundum seipsa.

doutrina de Cristo. Por isso, aos que seguem esta vida de perfeição é suficiente um mínimo de bens externos, somente os necessários para o sustento natural. Donde, dizer o Apóstolo: *Tendo os alimentos e as vestes, estejamos contentes com isto* (1Tm 6, 8).

3. Por isto, a pobreza é louvável, enquanto liberta o homem dos vícios que as riquezas trazem para alguns. Enquanto afasta o cuidado proveniente das riquezas, ela também é útil para outros, isto é, para aqueles que se dispõem a se ocupar de coisas melhores. No entanto, para outros, ela é nociva, isto é, para os que não tendo tal cuidado, entregam-se a ocupações piores. Por isso, escreve S. Gregório (VI Moral 37; PL 75, 761): *Freqüentemente os que estão bem ocupados, vivendo segundo os costumes humanos, foram mortos pela espada da sua ociosidade.* Mas, enquanto a pobreza afasta o bem próprio das riquezas, a saber, o auxílio aos outros e o sustento de si, ela é simplesmente má, a não ser que o auxílio que se deve levar ao próximo com bens terrenos possa ser compensado por um bem maior, como, por exemplo, quando alguém carente de riqueza possa ocupar-se mais livremente com coisas divinas e espirituais. Mas, o bem do sustento pessoal é de tal modo necessário que não pode ser compensado por outro bem qualquer, pois o homem não deve trocar o seu sustento pessoal por nenhum outro bem que adquira.

4. Por isso, é louvável aquela pobreza na qual o homem, por ela libertado das ocupações terrenas, mais livremente se entrega às coisas divinas e espirituais, de modo que permaneça com ela a possibilidade de o homem sustentar-se de maneira lícita, para o que não se requerem muitas coisas. E quanto menos cuidado exige o modo de vida de pobreza, tanto mais louvável ela é; mas, não quanto maior for a pobreza. Pois, a pobreza não é boa em si mesma, mas enquanto liberta o homem daquelas coisas que o impedem de buscar as coisas espirituais. Por isso, mede-se a bondade da pobreza pelo modo segundo o qual o homem fica livre dos supraditos impedimentos. E isto vale para todas as coisas exteriores, porque são boas na medida em que favorecem a virtude, não enquanto consideradas em si mesmas.

CAP. CXXXIV. - SOLUTIO RATIONUM SUPRA INDUCTARUM CONTRA PAUPERTATEM.

LOCI CONGR. - *Imp.* II, cap. 5 (235, 237-248, 259), 6 (323); II-II, q. 186, a. 3 ad 1-3, 6.

3068. — HIS autem visis, rationes praemissas quibus paupertas impugnatur, dissolvere non difficile est.

3069. — *a*) Quamvis enim homini naturaliter insit appetitus congregandi ea quae sunt necessaria ad vitam, ut *prima* ratio (3027) proponebat, non tamen hoc modo quod oporteat quemlibet circa hoc opus occupari.

b) Nec enim in apibus omnes eidem vacant officio: sed quaedam colligunt mel, quaedam ex cera domos constituunt, reges etiam circa

CAPÍTULO CXXXIV
SOLUÇÃO DAS OBJEÇÕES ACIMA APRESENTADAS CONTRA A POBREZA

1. Após essas considerações, não será difícil responder às objeções acima feitas, que condenam a pobreza.

Com efeito, embora o apetite de reunir as coisas necessárias para a vida seja natural ao homem, como propunha a primeira objeção, contudo, não é conveniente que todos procedam deste modo. Ora, entre as abelhas nem todas exercem o mesmo ofício, pois umas recolhem o mel, outras constroem a colmeia, e as rainhas não têm essas ocupações. Coisa semelhante deve acontecer entre os homens, pois muitas são as coisas necessárias para a

vida humana para cujo cuidado um só homem não se pode dedicar e, por isso, homens diversos devem dedicar-se a coisas diversas. Por exemplo: uns devem ser agricultores, outros devem cuidar dos animais, outros serão construtores, etc. Como, porém, a vida humana não necessita somente das coisas corpóreas, mas, antes, das espirituais, é também necessário que uns se dediquem às coisas espirituais, visando ao aperfeiçoamento dos outros, devendo eles ficar livres dos cuidados temporais.

Ora, esta distribuição dos diversos ofícios por muitas pessoas é feitas pela providência divina, porque uns têm maior inclinação para tal ofício do que para outro.

2. Depreende-se do exposto que os que abandonam as coisas temporais não se privam do sustento da vida, como afirmava *a segunda objeção,* pois permanece neles a esperança provável do sustento da vida, vindo ou do próprio trabalho, ou do auxílio alheio, proveniente dos bens comunitários, ou do alimento diário. Ora, assim como *o que podemos conseguir pelos amigos, de certo modo o podemos por nós mesmos* (III Ética 5, 1112b; Cmt 8, 477), como diz o Filósofo, também o que os amigos possuem, de certo modo também nós possuímos.

3. É conveniente haver amizade mútua entre os homens enquanto se servem mutuamente quer nas coisas espirituais, quer nos ofícios terrenos. Ora, é mais nobre auxiliar o outro nas coisas espirituais do que nas temporais, pois aquelas são superiores a estas e mais necessárias para se alcançar o fim da bem-aventurança. Por isso, aquele que se priva, por pobreza voluntária, da capacidade de auxiliar os outros nas coisas temporais para conseguir as espirituais, pelas quais com maior utilidade pode prestar auxílio aos outros, não age contra o bem da sociedade humana, como concluía *a terceira objeção.*

4. Depreende-se daí que as riquezas são um certo bem para o homem, enquanto estão ordenadas para o bem da razão, mas não em si mesmas. Por isso, nada impede que a pobreza seja melhor se, por meio dela, alguém mais perfeitamente se ordenada para o bem. E assim se resolve *a quarta objeção.*

5. E porque nem as riquezas, nem a pobreza, nem bem algum exterior são em si mesmos o bem do homem, mas somente o são enquanto ordenados para o bem da razão, nada impede que destas coisas possa surgir algum vício, enquanto elas não se realizam pelo homem segundo a norma da razão. Nem por este motivo devem ser tidas por simplesmente más, porém, antes, mau é o uso delas. E, assim, nem a pobreza deve ser desprezada por causa dos vícios que ocasionalmente possam dela nascer, como pretendia *a quinta objeção.*

6. Depreende-se também daí que o meio da virtude não é considerado segundo a quantidade das coisas exteriores, de que nos servimos, mas segundo a norma da razão. Donde acontecer algumas vezes que aquilo que é o máximo segundo a quantidade das coisas exteriores, está no meio segundo a norma da razão, pois não há quem mais tenda para as coisas maiores do que o magnânimo ou que supere o magnífico na quantidade

haec opera non occupantur. Et similiter necesse est in hominibus esse. Quia enim multa necessaria sunt ad hominis vitam, ad quae unus homo per se sufficere non posset, necessarium est per diversos diversa fieri: puta, ut quidam sint agricultores, quidam animalium custodes, quidam aedificatores, et sic de aliis.

c) Et quia vita hominum non solum indiget corporalibus, sed magis spiritualibus, necessarium est etiam ut quidam vacent spiritualibus rebus, ad meliorationem aliorum: quos oportet a cura temporalium absolutos esse.

d) Haec autem distributio diversorum officiorum in diversas personas fit divina providentia, secundum quod quidam inclinantur magis ad hoc officium quam ad alia.

3070. — Sic ergo patet quod qui temporalia relinquunt, non sibi subtrahunt sustentationem vitae: ut *secunda* ratio (3028) procedebat. Remanet enim eis spes probabilis suae vitae sustentandae, vel ex labore proprio, vel ex aliorum beneficiis, sive accipiant ea in possessionibus communibus, sive in victu quotidiano. Sicut enim *quod per amicos possumus, per nos aliqualiter possumus,* ut PHILOSOPHUS dicit, ita et quod ab amicis habetur, a nobis aliqualiter habetur.

3071. — Oportet autem inter homines ad invicem esse amicitiam secundum quod sibi invicem subserviunt, vel in spiritualibus vel terrenis officiis. Est autem maius subvenire alteri in spiritualibus quam in temporalibus: quanto spiritualia sunt temporalibus potiora, et magis necessaria ad finem beatitudinis consequendum. Unde qui subtrahit sibi facultatem subveniendi aliis in temporalibus per voluntariam paupertatem ut acquirat spiritualia, per quae utilius potest aliis subvenire, non facit contra bonum societatis humanae: ut *tertia* ratio (3029) concludebat.

3072. — Patet autem ex praedictis quod divitiae quoddam bonum hominis sunt secundum quod ordinantur ad bonum rationis, non autem secundum se. Unde nihil prohibet paupertatem melius esse, si per hoc ad perfectius bonum aliquis ordinetur. Et sic solvitur ratio *quarta* (3030).

3073. — Et quia neque divitiae, neque paupertas, neque aliquid exteriorum est secundum se hominis bonum, sed solum secundum quod ordinantur ad bonum rationis; nihil prohibet ex quolibet eorum aliquod vitium oriri, quando non veniunt in usum hominis secundum regulam rationis. Nec tamen propter hoc sunt simpliciter mala iudicanda, sed malus usus eorum. Et sic neque paupertas est abiicienda propter aliqua vitia quae occasionaliter ex ea quandoque procedunt: ut *quinta* ratio (3031) ostendere nitebatur.

3074. — Hinc etiam considerandum est quod medium virtutis non accipitur secundum quantitatem exteriorum quae in usum veniunt, sed secundum regulam rationis. Unde quandoque contingit quod illud quod est extremum secundum quantitatem rei exterioris, secundum regulam rationis est medium Neque enim est aliquis qui ad maiora tendat quam magnanimus, vel qui in sumpti-

bus magnificum magnitudine superet. Medium ergo tenent non quantitate sumptus, aut alicuius huiusmodi, sed inquantum non transcendunt regulam rationis, nec ab ea deficiunt. Quae quidem regula non solum metitur quantitatem rei quae in usum venit, sed conditionem personae, et intentionem eius, opportunitatem loci et temporis, et alia huiusmodi quae in actibus virtutum requiruntur. Non igitur aliquis per voluntariam paupertatem contrariatur virtuti, quamvis omnia deserat. Nec hoc prodigaliter facit: cum hoc faciat debito fine, et aliis debitis conditionibus servatis. Plus enim est seipsum morti exponere, quod tamen aliquis per virtutem fortitudinis operatur debitas circumstantias servans, quam omnia sua relinquere debito fine. Et sic solvitur ratio *sexta* (3032).

3075. — Quod autem ex verbis SALOMONIS inducitur (3033), non est contrarium. Manifestum enim est quod loquitur de coacta paupertate, quae furandi solet esse occasio.

dos gastos. Com efeito, eles conservam o meio não pela quantidade dos gastos ou por coisa semelhante, mas enquanto não ultrapassam a norma da razão, nem se põem abaixo dela. E, por esta norma, não só é medida a quantidade daquilo que usa, como também a condição da pessoa, a sua intenção, a oportunidade quanto ao tempo e ao lugar, e outras coisas, exigidas pelos atos de virtude. Por isso, não contraria a virtude quem abraça a pobreza voluntária, embora renuncie a tudo. E também não faz isto prodigamente, porque o faz segundo o fim devido e segue as demais condições exigidas. Com efeito, é mais expor-se à morte, o que é feito segundo a virtude da fortaleza obedecendo-se às devidas condições, do que renunciar a todas as coisas por um determinado fim. E assim se resolve a *sexta objeção*.

7. Ademais, a citação aduzida das palavras de Salomão não contraria esta resposta. É evidente que ele fala da pobreza imposta, que costuma ser ocasião de furtos.

CAP. CXXXV. - SOLUTIO EORUM QUAE OBICIEBANTUR CONTRA DIVERSOS MODOS VIVENDI EORUM QUI ASSUMUNT VOLUNTARIAM PAUPERTATEM.

LOCI CONGR. - I: *Retr.* cap. 15 (844-845; 846, 847-848); II *Polit.* lect. 4 (197-203);
II: *Retr.* cap. 16 (850-854); II-II, q. 188, a. 7, ad 3;
III: *Imp.* II, cap. 4 (186-199); *Ephes.* IV, lect. 9 (256); II *Thess.* 3, lect. 1 (74-75), 2 (77); *Quodlib.* VII, q. 7, a. 1 ad 6-7; *Retr.* cap. 16 (855); II-II, q. 187, a. 3;
IV: *Imp.* II, cap. 5 (235-259); cap. 6 (318-361); *Retr.* cap. 16 (856-858); *Quodlib.* II, q. 6, a. 2; VII, q. 7, a. 2; XII, q. 18, a. 3; II-II, q. 187, a. 4, ad 2-4; a. 5, ad 5;
V: *Imp.* II, cap. 4 (198-199), 5 (245, 246, 254-255).

CAPÍTULO CXXXV
SOLUÇÃO DAS OBJEÇÕES CONTRA O MODO DE VIDA DOS QUE ASSUMEM A POBREZA VOLUNTÁRIA

3076. — POST haec autem considerandum est de modis quibus oportet vivere eos qui paupertatem voluntariam sectantur.

1. Após essas considerações, é preciso tratar do modo de vida dos que seguem a pobreza voluntária.

3077. — *a*) Et quidem primus modus, ut scilicet de pretio possessionum venditarum omnes communiter vivant (3036), sufficiens est, non tamen ad longum tempus. Et ideo Apostoli hunc modum vivendi fidelibus in Ierusalem instituerunt, quia praevidebant per Spiritum Sanctum quod non diu in Ierusalem simul commorari deberent, tum propter persecutiones futuras a Iudaeis, tum etiam propter instantem destructionem civitatis et gentis: unde non fuit necessarium nisi ad modicum tempus fidelibus providere.

b) Et propter hoc, transeuntes ad gentes, in quibus firmanda et perduratura erat Ecclesia, hunc modum vivendi non leguntur instituisse.

Com efeito, *o primeiro modo,* segundo o qual todos vivem em comunidade, mantidos pelo produto dos bens vendidos, é suficiente, mas não por longo tempo. E, por isso, os apóstolos instituíram este modo de vida em Jerusalém, para os fiéis, justamente porque previram, inspirados que foram pelo Espírito Santo, que não morariam nesta cidade por muito tempo, quer devido às futuras perseguições dos judeus, quer também devido à iminente destruição de Jerusalém e dos seus habitantes. Daí o sustento dos fiéis seria por pouco tempo. E, por este motivo, ao se dirigirem a outros povos, nos quais deveria a Igreja ser permanentemente implantada, não se lê que os apóstolos se tenham estabelecido neste gênero de vida.

3078. — *a*) Non est autem contra hunc modum vivendi fraus quae potest per dispensatores committi (3037). Hoc enim est commune in omni modo vivendi in quibus aliqui ad invicem convivunt: in hoc autem tanto minus, quanto difficilius contingere

2. A fraude que pode ser cometida pelos administradores não fala contra este gênero de vida, pois ela é usual em todos os gêneros de vida em comum. Mas neste, é tanto menor quanto mais dificilmente acontece que os sequazes da vida de perfeição cometam fraude. O

remédio que também se usa contra isso consiste na colocação de administradores fiéis. Por isso, nos tempos apostólicos, Estêvão e outros foram eleitos por terem sido considerados idôneos para tal ofício.

3. Há também um segundo modo de vida conveniente aos que assumem a pobreza voluntária, a saber, viverem todos dos bens comuns. E, por este modo de vida, nada se perde da perfeição para a qual tendem os que assumem a pobreza voluntária. Pode ser que pelo trabalho de um ou de poucos a administração dos bens seja bem feita e, assim, os outros, permanecendo alheios ao cuidado das coisas temporais, podem livremente se entregar às coisas do espírito, e isto é o fruto da pobreza voluntária. Ademais, os que assumem a administração dos bens em favor dos outros não são prejudicados na sua vida de perfeição, pois aquilo que perdem em detrimento da quietude, recuperam no serviço da caridade, e nisto consiste também a vida de perfeição.

4. Também neste modo de vida não se quebra a concórdia, por causa da comunhão dos bens. Com efeito, devem assumir a pobreza voluntária os que desprezam as coisas temporais, e estes não provocam discórdias por causa da comunhão de bens temporais, até porque destes bens nada mais esperam senão o necessário para a vida, e porque os administradores devem ser os fiéis. Assim, este modo de vida não deve ser reprovado porque alguns abusam dele e os maus usam mal dos bens, pois os bons usam bem até das coisas más.

5. *O terceiro modo* de vida também convém aos que assumem a pobreza voluntária, isto é, aos que vivem do trabalho manual. Com efeito, não é vão abandonar as coisas temporais e readquiri-las pelo trabalho manual, como contrariamente opinava a *primeira objeção.* Isto porque a posse das riquezas também exigiu o cuidado para adquiri-las, ou, pelo menos, para conservá-las, e atraía para si o afeto humano, o que não acontece quando alguém procura o sustento diário pelo trabalho manual.

6. É evidente que para a aquisição do alimento pelo trabalho manual, exigido para o sustento da natureza, é suficiente pouco tempo e necessário pouco cuidado. Mas para se guardar riquezas ou para se conseguir pelo trabalho manual o alimento supérfluo, como fazem os trabalhadores seculares, é necessário dispensar muito tempo e ter-se muito cuidado. E, assim, fica clara a solução para a *segunda objeção.*

7. Deve-se também considerar que o Senhor, no Evangelho, não proíbe o trabalho manual, mas a preocupação mental com as necessidades da vida, pois não disse: *Não trabalheis*, mas: *Não estejais solícitos.* E o prova com exemplos dos inferiores: se os lírios e as aves, que são de condição inferior, são sustentados pela providência divina, muito mais providenciará ela as coisas para o homem, que é de condição mais digna e a quem deu a capacidade de conseguir o alimento pelo próprio trabalho para, assim, não ser afligido por um cuidado cheio

videtur quod perfectionem vitae sectantes fraudem committant.

b) Adhibetur etiam contra hoc remedium per providam fidelium dispensatorum institutionem. Unde sub Apostolis electi sunt Stephanus et alii, qui ad hoc officium idonei reputabantur.

3079. — Est autem et secundus modus vivendi conveniens paupertatem voluntariam assumentibus: ut scilicet de possessionibus communibus vivant.

3080. — Nec per hunc modum (3040) aliquid deperit perfectioni ad quam tendunt paupertatem voluntariam assumentes. Potest enim fieri per unius eorum vel paucorum sollicitudinem ut possessiones modo debito procurentur, et sic alii, absque temporalium sollicitudine remanentes, libere possunt spiritualibus vacare, quod est fructus voluntariae paupertatis. Nec etiam illis deperit aliquid de perfectione vitae qui hanc sollicitudinem pro aliis assumunt: quod enim amittere videntur in defectu quietis, recuperant in obsequio caritatis, in quo etiam perfectio vitae consistit.

3081. — *a*) Nec etiam per hunc modum (3041) vivendi concordia tollitur occasione communium possessionum. Tales enim debent paupertatem voluntariam assumere qui temporalia contemnant; et tales pro temporalibus communibus discordare non possunt; praesertim cum ex temporalibus nihil praeter necessaria vitae debeant expectare; et cum dispensatores oporteat esse fideles.

b) Nec propter hoc quod aliqui hoc modo vivendi abutuntur, hic modus vivendi potest improbari: cum etiam bonis male utantur mali, sicut et malis bene utuntur boni.

3082. — Tertius etiam modus vivendi paupertatem voluntariam assumentibus convenit: ut scilicet de labore manuum vivant.

3083. — Non enim vanum est temporalia dimittere ut iterum acquirantur per laborem manuum: sicut *prima* ratio (3043) in contrarium proponebat. Quia divitiarum possessio et sollicitudinem requirebant in procurando, vel saltem custodiendo, et affectum hominis ad se trahebant: quod non accidit dum aliquis per laborem manuum quotidianum victum acquirere studet.

3084. — Patet autem quod ad acquirendum per laborem manuum victum quantum sufficit ad naturae sustentationem, modicum tempus sufficit, et modica sollicitudo necessaria est. Sed ad divitias congregandas, vel superfluum victum conquirendum per laborem manuum, sicut saeculares artifices intendunt, oportet multum tempus impendere et magnam sollicitudinem adhibere. In quo patet solutio *secundae* rationis (3044).

3085. — Considerandum autem quod Dominus in Evangelio (3045) non laborem prohibuit, sed sollicitudinem mentis pro necessariis vitae. Non enim dixit, *Nolite laborare:* sed, *Nolite solliciti esse.* Quod a minori probat. Si enim ex divina providentia sustentantur aves et lilia, quae inferioris conditionis sunt, et non possunt laborare illis operibus quibus homines sibi victum acquirunt; multo magis providebit hominibus, qui sunt dignioris conditionis, et quibus dedit facultatem per proprios labores victum quaerendi;

ut sic non oporteat anxia sollicitudine de necessariis huius vitae affligi. Unde patet quod per verba Domini quae inducebantur, huic modo vivendi non derogatur.

3086. — *a*) Nec etiam iste modus vivendi potest reprobari propter hoc quod non sufficiat (3046). Quia hoc ut in paucioribus accidit, quod aliquis non possit tantum labore manuum acquirere quod sufficiat ad necessarium victum, vel propter infirmitatem, vel propter aliquid huiusmodi. Non est autem, propter defectum qui in paucioribus accidit, aliqua ordinatio repudianda: hoc enim et in naturalibus et in voluntariis ordinationibus accidit. Nec est aliquis modus vivendi per quem ita provideatur homini quin quandoque possit deficere: nam et divitiae furto aut rapina possunt auferri, sicut et qui de labore manuum vivit potest debilitari.

b) Remanet tamen aliquod remedium circa dictum modum vivendi: ut scilicet ei cuius labor ad proprium victum non sufficit, subveniatur vel per alios eiusdem societatis, qui plus possunt laborare quam eis necessarium sit; vel etiam per eos qui divitias possident, secundum legem caritatis et amicitiae naturalis, qua unus homo alteri subvenit indigenti. Unde et, cum Apostolus dixisset, II *Thess.* 3, 10, *Qui non vult operari*, non *manducet;* propter illos qui sibi non sufficiunt ad victum quaerendum proprio labore, subdit admonitionem ad alios, dicens: 13 *Vos autem nolite deficere benefacientes.*

3087. — Cum etiam ad necessarium victum pauca sufficiant (3047), non oportet eos qui modicis sunt contenti, magnum tempus occupare in necessariis quaerendis labore manuum. Et ita non impediuntur multum ab aliis operibus spiritualibus, propter quae paupertatem voluntariam assumpserunt: et praecipue cum, manibus operando, possint de Deo cogitare et eum laudare, et alia huiusmodi facere quae singulariter sibi viventes observare oportet. Sed et, ne omnino in spiritualibus operibus impediantur, possunt etiam aliorum fidelium beneficiis adiuvari.

3088. — Licet autem voluntaria paupertas non assumatur propter otium tollendum aut carnem macerandam opere manuali, quia hoc etiam divitias possidentes facere possent; (3048, 3049) non est tamen dubium quin labor manualis ad praedicta valeat, etiam submota victus necessitate. Tamen otium per alias occupationes utiliores potest auferri, et carnis concupiscentia validioribus remediis edomari. Unde propter huiusmodi causas non imminet necessitas laborandi his qui alias habent, vel habere possunt, unde licite vivant. Sola enim necessitas victus cogit manibus operari: unde et Apostolus dicit, II *Thess.* 3, 10: *Qui non vult operari*, non *manducet.*

3089. — Quartus etiam modus vivendi, de his quae ab aliis inferuntur, est conveniens illis qui paupertatem voluntariam assumunt.

3090. — Non enim hoc est inconveniens, ut qui sua dimisit propter aliquid quod in utilitatem aliorum vergit, de his quae ab aliis dantur sustentetur (3051). Nisi enim hoc esset, societas humana permanere non posset:

de angústia, no tocante aos cuidados da vida. Por isso, depreende-se das palavras do Senhor, que foram aduzidas, que não se condena este modo de vida.

8. E também não se pode condenar este modo de vida por não ser suficiente. Com efeito, é em poucos que acontece que alguém não pode adquirir só pelo trabalho manual o necessário para se alimentar, seja por causa de doença, seja por causa de motivos semelhantes. Ora, uma ordenação não deve ser considerada porque há defeitos em alguns casos, o que acontece também nas ordenações naturais e nas voluntárias. Nem há maneira de viver que providencie tanto para o homem, que não possa falhar alguma vez, pois as riquezas podem ser roubadas, tiradas por rapina, como também os que vivem do trabalho manual podem ficar enfermos. Permanece, no entanto, um remédio para o citado modo de viver, qual seja o de aquele, cujo trabalho não é suficiente para o sustento, ser socorrido pelos outros da sua sociedade, que podem trabalhar além do necessário, ou pelos que possuem riquezas, segundo a lei da caridade e da amizade natural, pela qual um homem socorre o outro indigente. Por isso, o Apóstolo, após escrever: *Quem não quiser trabalhar, não coma* (2Ts 3, 10), pensando nos que não são capazes de conseguir o alimento pelo seu próprio trabalho, acrescenta esta admoestação aos outros: *Vós, porém, não deixeis de fazer o bem* (ib. 3, 13).

9. E como para o alimento necessário ao sustento um pouco é suficiente, àqueles que se contentam com pouco não convém dispensar muito tempo, em busca do necessário, com o trabalho manual. E, assim, muitos não serão impedidos de se entregar às coisas espirituais em vista das quais assumem a pobreza voluntária, principalmente porque também durante o trabalho manual podem pensar em Deus e louvá-lo, como também podem fazer coisas semelhantes às que fazem os que vivem só para Deus. E, para que não sejam totalmente impedidos das obras espirituais, podem ser auxiliados pelos donativos de outros fiéis.

10. Embora a pobreza voluntária não seja assumida para evitar o ócio e para castigar o corpo com o trabalho manual, porque isto também os ricos podem fazer, contudo, não se pode duvidar que o trabalho manual vale também para tais coisas, mesmo afastada a necessidade de se procurar o alimento. Não obstante, mediante outras ocupações mais úteis o ócio pode ser afastado e a concupiscência da carne subjugada por recursos mais válidos. Logo, por esses motivos não se torna obrigatória a necessidade de trabalhar para os que têm ou podem ter outras coisas que lhes fazem a vida decente, porque só a necessidade de alimento obriga ao trabalho manual, razão por que o Apóstolo afirma: *Quem não trabalha, não coma* (2Ts 3, 10).

11. O *quarto modo* de viver, isto é, daquilo que é dado pelos outros, é também conveniente aos que assumem a pobreza voluntária.

Com efeito, não é inconveniente que quem renuncia ao que é seu, por causa de algo que vem em benefício dos outros, seja sustentado pelo que lhe é dado pelos outros. Se assim não fosse, a sociedade humana não sub-

sistiria, pois se cada um tivesse o cuidado de administrar só o que lhe pertence, não haveria quem servisse ao bem comum. Por isso, é conveniente à sociedade humana que quem deixa o cuidado do que é seu e serve o bem comum, seja sustentado por aqueles a cujo bem serve. Por esse motivo, também os soldados vivem da contribuição dos outros e os governantes são sustentados pelos bens públicos. Ora, os que assumem a pobreza voluntária para seguir a Cristo, renunciam a tudo para servir ao bem comum, quer ensinando ao povo pela sabedoria, pela cultura e pelo exemplo, como também sustentando-o pela oração e pela intercessão.

12. Donde se depreende que não vivem de maneira indigna os que são sustentados pelo que é dado pelos outros, porque retribuem isso com maiores bens, pois recebem para o sustento coisas temporais e aos outros são úteis com coisas espirituais. Por isso escreve o Apóstolo: *Que a vossa abundância* (a saber: os bens temporais) *supra o que aos outros falta* (a saber: em bens temporais); *para que também a abundância deles* (a saber: em coisas espirituais) *seja o suplemento para a vossa carência* (2Cor 8, 14). Com efeito, quem ajuda a outro torna-se participante das suas obras boas ou más.

13. E enquanto pelos seus exemplos impulsionam os outros para a virtude, acontece que estes, progredindo ao imitar-lhes os exemplos, tornam-se menos apegados às riquezas ao ver os que renunciam totalmente as riquezas da terra para levar uma vida de perfeição. Pois quanto menos alguém ama as riquezas e mais se entrega à virtude, tanto mais facilmente distribui as suas riquezas para socorrer a necessidade alheia. Por isso, os que assumem a pobreza voluntária e vivem do que pelos outros é dado tornam-se ainda mais úteis para os demais pobres (levando os outros, pelas suas obras e exemplos, para as obras de misericórdia) do que pesados (ao receberem os benefícios alheios para o seu sustento).

14. É evidente que as pessoas de virtude perfeita, como devem ser as que seguem a pobreza voluntária, ao desprezarem as riquezas, não perdem a liberdade espiritual por causa do pouco que dos outros recebem para o seu sustento, porque o homem não a perde senão por causa de algo que lhe domina a afeição. Logo, por causa daquilo que o homem despreza, quando isto depois lhe é dado, ele não perde a liberdade.

15. Embora o sustento daqueles que vivem do que lhes é dado, dependa de vontade dos que dão, contudo, por causa disto, tal não é insuficiente para o sustento da vida dos pobres de Cristo, pois não depende da vontade de um só, mas da vontade de muitos. Com efeito, não é provável que na multidão do povo fiel não haja muitos que não estejam prontos para espontaneamente socorrer as necessidades daqueles que respeitam, por causa da virtude perfeita.

16. Não é também inconveniente que exponham as suas necessidades e peçam o necessário para si, ou para os outros, pois lê-se que os apóstolos fizeram isso, não somente recebendo o necessário, para a sua manutenção, daqueles aos quais pregavam, o que era conseguido mais por autoridade do que por mendicância, por

si enim aliquis circa sua propria tantum sollicitudinem gereret, non esset qui communi utilitati deserviret. Opportunum est igitur humanae societati quod illi qui, praetermissa propriorum cura, utilitati communi deserviunt, ab his quorum utilitati deserviunt, sustententur: propter hoc enim et milites de stipendiis aliorum vivunt, et rectoribus reipublicae de communi providetur. Qui autem voluntariam paupertatem assumunt ut Christum sequantur, ad hoc utique omnia dimittunt ut communi utilitati deserviant, sapientia et eruditione et exemplis populum illustrantes, vel oratione et intercessione sustentantes.

3091. — Ex quo etiam patet quod non turpiter vivunt de his quae ab aliis dantur, (3052) ex quo ipsi maiora rependunt, ad sustentationem temporalia accipientes, et in spiritualibus aliis proficientes. Unde et APOSTOLUS dicit, II *Cor.* 8, 14: *Vestra abundantia*, scilicet in temporalibus, *illorum inopiam suppleat*, in eisdem: *ut et illorum abundantia*, scilicet in spiritualibus, *vestrae inopiae sit supplementum*. Qui enim alterum iuvat, particeps fit operis eius et in bono et in malo.

3092. — Dum autem exemplis suis alios provocant ad virtutem, fit ut hi qui eorum exemplis proficiunt, minus ad divitias afficiantur, dum vident alios propter perfectionem vitae divitias omnino deserere. Quanto autem aliquis minus divitias amat, et est virtuti magis intentus, tanto facilius divitias in aliorum etiam necessitates distribuit. Unde qui, paupertatem voluntariam assumentes, de his quae ab aliis dantur vivunt, magis fiunt aliis pauperibus utiles, alios ad misericordiae opera verbis et exemplis provocando, quam fiant damnosi (3053), ad sustentationem vitae aliorum beneficia accipientes.

3093. — Patet etiam quod homines in virtute perfecti, quales esse oportet qui voluntariam paupertatem sectantur, divitias contemnentes, libertatem animi non perdunt (3054) propter aliqua modica quae ad sustentationem vitae ab aliis accipiunt: cum homo libertatem animi non perdat nisi propter ea quae in affectu suo dominantur. Unde propter ea quae homo contemnit, si sibi dentur, libertatem non perdit.

3094. — Licet autem sustentatio eorum qui vivunt de his quae ab aliis dantur, ex voluntate dantium dependeat (3055), non tamen propter hoc insufficiens est ad sustentandam vitam pauperum Christi. Non enim dependet ex voluntate unius, sed ex voluntate multorum. Non est autem probabile quod in multitudine fidelis populi non sint multi qui prompto animo subveniant necessitatibus eorum quos in reverentia habent propter perfectionem virtutis.

3095. — *a*) Non est autem inconveniens si etiam necessitates suas exponant et necessaria petant (3056), vel pro aliis vel pro se. Hoc enim Apostoli fecisse leguntur: non solum ab illis quibus praedicabant necessaria accipientes, quod magis potestatis erat quam mendicitatis, propter ordinationem Domini

ut *qui Evangelio deserviunt, de Evangelio vivant;* sed etiam pro pauperibus qui erant in Ierusalem, qui sua dimittentes, in paupertate vivebant, nec tamen gentibus praedicabant; sed eorum spiritualis conversatio poterat illis valere a quibus sustentabantur. Unde APOSTOLUS talibus, non *ex necessitate* sed ex voluntate dantium, persuadet in eleemosynis subveniendum: quod nihil est aliud quam mendicare.

b) Haec autem mendicitas non reddit homines contemptibiles si moderate fiat, ad necessitatem, non ad superfluitatem, et sine importunitate: considerata conditione personarum a quibus petitur, et loci et temporis; quod necesse est observari ab his qui perfectionem vitae sectantur.

causa da determinação do Senhor: *Os que servem o Evangelho, do Evangelho devem viver* (1Cor 9, 14 cf. Lc 10, 7), como também por causa dos pobres que havia em Jerusalém (At 11, 27), os quais, renunciando ao que tinham, viviam na pobreza, embora não pregassem para os gentios. No entanto, a vida espiritual deles era válida para os que os sustentavam. Por isso, o Apóstolo aconselha que a eles seja dado o auxílio da esmola, não por necessidade, mas voluntariamente (2Cor 9, 7), o que nada mais é que mendicância. Porém, esta mendicância não torna os homens desprezíveis, se é feita moderadamente, por necessidade, não para se abusar do supérfluo, nem inoportunamente, consideradas as condições da pessoa a quem se pede, de tempo e de lugar. Isto deve ser observado por aqueles que buscam a vida perfeita.

3096. — Ex quo etiam patet quod talis mendicitas non habet aliquam speciem turpis (3057). Quam haberet si cum importunitate et indiscrete fieret, ad voluptatem vel superfluitatem.

3097. — *a*) Manifestum est autem quod mendicitas cum quadam abiectione est (3059). Sicut enim pati ignobilius est quam agere, ita accipere quam dare, et regi et obedire quam gubernare et imperare: quamvis, propter aliquid adiunctum, possit recompensatio fieri.

b) Ea vero quae abiectionis sunt sponte assumere, ad humilitatem pertinet: non quidem simpliciter, sed secundum quod necessarium est. Cum enim humilitas sit virtus, nihil indiscrete operatur. Non est igitur humilitatis, sed stultitiae, si quis quodcumque abiectum assumpserit: sed si id quod necessarium est fieri propter virtutem, aliquis propter abiectionem non recusat; puta si caritas, exigit quod proximis aliquod abiectum officium impendatur, hoc per humilitatem aliquis non recuset. Si igitur necessarium est ad perfectionem pauperis vitae sectandam quod aliquis mendicet, hanc abiectionem ferre humilitatis est.

c) Quandoque etiam abiecta assumere virtutis est, etsi nostrum officium non requirat, ut alios nostro exemplo provocemus quibus incumbit, ut id facilius ferant: nam et dux interdum militis officio fungitur ut alios provocet.

d) Quandoque etiam abiectis utimur secundum virtutem ut medicina quadam. Puta, si alicuius animus ad immoderatam extollentiam sit pronus, utiliter, debita moderatione servata, abiectis utitur, vel sponte vel ab aliis impositis, ad elationem animi comprimendam: dum per haec quae gerit, sibi ipsi quodammodo parificat etiam infimos homines, qui circa vilia officia occupantur.

17. Depreende-se daí que esta mendicância não tem sentido de indignidade. No entanto, o teria se fosse feita indiscreta e inoportunamente, por prazer e para se locupletar com o supérfluo. Não obstante, a mendicância implica uma certa abjeção, porque, assim como é menos nobre sofrer do que fazer, também o é receber do que dar, e ser governado e obedecer do que governar e mandar, embora em certas circunstâncias possa haver alguma recompensa. Assumir espontaneamente coisas abjetas, isto pertence à humildade, não simplesmente, mas segundo a necessidade. Sendo a humildade uma virtude, nela nada se faz com indiscreção. Por isso, não é humildade, antes tolice, assumir qualquer abjeção. Mas é humildade se o que é necessário fazer para a virtude, alguém disto não se exime por causa da abjeção, como, por exemplo, quando a caridade exige que se exerça um trabalho abjeto para o bem do próximo. Por isso, se para seguir a perfeição da vida de pobreza é necessário mendigar, suportar esta abjeção é ato de humildade. É também ato de virtude, por vezes, assumir uma abjeção, embora nosso ofício não o exija, para que os que devem fazê-lo sejam movidos pelo nosso exemplo e mais facilmente o realizem, pois, às vezes, também o chefe deve exercer a função de soldado, para estimular os outros. E também, às vezes, nos servimos das coisas abjetas por virtude, como sendo um remédio. Por exemplo, se o temperamento de alguém é de modo imoderado propenso para a exaltação, usa-se, com moderação das coisas abjetas de modo útil, espontaneamente ou por obediência, para reprimir a soberba, pois, pelos atos que faz iguala-se aos homens inferiores, que se ocupam com trabalhos inferiores.

3098. — *a*) Est autem omnino irrationabilis error illorum qui putant omnem sibi sollicitudinem a Domino interdictam de victu quaerendo (3060). Omnis enim actus sollicitudinem requirit. Si igitur homo nullam sollicitudinem de rebus corporalibus habere debet, sequitur quod nihil corporale agere debeat: quod neque possibile, neque rationabile est observari. Deus enim unicuique rei ordinavit actionem secundum proprietatem suae naturae.

18. Por conseguinte, é um erro totalmente absurdo o daqueles que defendem a sentença de que o Senhor proibiu toda solicitude na procura do sustento próprio, pois todo ato requer solicitude. Com efeito, se o homem não deve ter solicitude quanto às coisas corporais, resulta disto que não deve fazer nada quanto ao que é corporal. Mas isto não é possível de ser observado, nem é razoável, pois Deus dispôs a ação das coisas segundo a natureza de cada uma. Ora, o homem foi criado com natu-

reza espiritual e corpórea. Por isso, segundo a ordenação divina, é necessário que ele exerça atividades corporais e busque as coisas espirituais, e tanto mais perfeito será ele quanto mais buscar as coisas espirituais. Ademais, não há um modo de perfeição humana que prescinda totalmente do corpóreo, porque, como as ações corporais se ordenam para a conservação da vida humana, alguém não as fazendo negligência a própria vida que todos devem conservar. Também, esperar de Deus, sem fazer coisa alguma, o subsídio para aquilo que se pode conseguir por si mesmo, é estultícia e tentar a Deus. Ora, pertence à bondade divina providenciar as coisas, não tudo imediatamente, mas movendo-as para as ações que lhes compete, como acima foi demonstrado (c. LXXVII). Por conseguinte, não se deve esperar de Deus que venha auxiliar a quem não faz nada daquilo que pode fazer para si. Isto repugna à ordem divina e à bondade divina.

19. No entanto, como está em nós o agir, mas não, que as nossas ações consigam o devido fim, por causa dos impedimentos que possam surgir, está subordinado à disposição divina o que provém da ação de cada um. O Senhor ordena que não devemos estar solícitos com aquilo que pertence a Deus, a saber, o resultado das nossas ações; mas não nos proibiu de sermos solícitos com aquilo que a nós pertence, isto é, com as nossas ações. Por isso, não age contra o preceito do Senhor quem tem solicitude por aquilo que deve fazer, mas quem é solícito por aquilo que procede das ações devidas que realizou, de modo que não as realizasse para evitar que aconteçam contratempos. Contra estes contratempos devemos esperar da providência divina, que sustenta até as aves e as ervas. Por isso, parece que tal solicitude é própria dos gentios que negam a providência divina, razão por que o Senhor determinou que *não devemos ser solícitos com o amanhã* (Mt 6, 34). Com isto, não proibiu que a seu tempo conservássemos para amanhã o necessário, mas que não nos preocupássemos com os acontecimentos futuros, desesperando do auxílio divino; nem que hoje nos preocupemos com o que vem amanhã, porque cada dia tem o seu cuidado, donde acrescentar: *Para cada dia é suficiente a sua malícia* (Mt 6, 34).

20. Depreende-se do exposto que quem segue a pobreza voluntária pode escolher diversos modos convenientes de vida de perfeição. Entre os quais tanto mais é louvável um modo de vida, quanto mais torna o homem livre da solicitude das coisas temporais e das ocupações que a ela se referem.

b) Homo autem ex spirituali et corporali natura conditus est (3061). Necessarium est igitur, secundum divinam ordinationem, ut et corporales actiones exerceat et spiritualibus intendat: et tanto perfectior est quanto plus spiritualibus intendit.

c) Non est tamen hic modus perfectionis humanae quod nihil corporale agatur (3062) quia, cum corporales actiones ordinentur ad ea quae sunt necessaria ad conservationem vitae, si quis eas praetermittit, vitam suam negligit, quam quilibet conservare tenetur.

d) Expectare autem a Deo subsidium in his in quibus aliquis se potest per propriam actionem iuvare, praetermissa propria actione, est insipientis et Deum tentantis (3063). Hoc enim ad divinam bonitatem pertinet, ut rebus provideat, non immediate omnia faciendo, sed alia movendo ad proprias actiones, ut supra (cap. 77) ostensum est. Non ergo est expectandum a Deo ut, omni actione qua sibi aliquis subvenire potest praetermissa, Deus ei subveniat: hoc enim divinae ordinationi repugnat, et bonitati ipsius.

3099. — Sed quia, licet in nobis sit agere, non tamen in nobis est ut actiones nostrae debitum finem sortiantur, propter impedimenta quae possunt contingere; hoc dispositioni divinae subiacet, quid cuique ex actione sua proveniat. Praecipit ergo Dominus nos non debere esse sollicitos de eo quod ad Deum pertinet, scilicet de eventibus nostrarum actionum: non autem prohibuit nos esse sollicitos de eo quod ad nos pertinet, scilicet de nostro opere. Non igitur contra praeceptum Domini agit qui de iis quae ab ipso agenda sunt sollicitudinem habet: sed ille qui sollicitus est de his quae possunt emergere etiam si ipse proprias actiones exequatur, ita quod debitas actiones praetermittat ad obviandum huiusmodi eventibus, contra quos debemus in Dei providentia sperare, per quam etiam aves et herbae sustentantur; talem enim sollicitudinem habere, videtur pertinere ad errorem gentilium, qui divinam providentiam negant. Propter quod Dominus concludit[1] quod non simus *solliciti in crastinum*. Per quod non prohibuit quin conservemus ea quae sunt nobis in crastinum necessaria suo tempore, sed ne de futuris eventibus sollicitaremur, cum quadam desperatione divini auxilii: vel ne praeoccupet hodie sollicitudinem quae erit habenda in crastino, quia quilibet dies suam sollicitudinem habet; unde subditur, *Sufficit diei malitia sua*.

3100. — Sic igitur patet quod diversis modis convenientibus vivere possunt qui voluntariam paupertatem sectantur. Inter quos tanto aliquis laudabilior est, quanto magis a sollicitudine temporalium, et occupatione circa ea, hominis animum reddit immunem.

CAP. CXXXVI ET CXXXVII De errore eorum qui perpetuam continentiam impugnant

Loci congr. - II *Sent.* dist. 20, q. 1, aa. 1, 2; I, q. 98, aa. 1, 2; II-II, q. 142, a. 1; q. 152, aa. 2, 4; q. 186, a. 4; *Perf.* cap. 8-9; *Ioan.* Prolog. (18).

3101. — Sicut autem contra paupertatis perfectionem, ita et contra continentiae bonum quidam perversi sensus homines sunt locuti. Quorum quidam bonum continentiae his et similibus rationibus excludere nituntur

3102. — Viri enim et mulieris coniunctio ad bonum speciei ordinatur. *Divinius autem est bonum speciei quam bonum individui*. Magis ergo peccat qui omnino abstinet ab actu quo conservatur species quam peccaret si abstineret ab actu quo conservatur individuum, sicut sunt comestio et potus, et alia huiusmodi.

3103. — Adhuc. Ex divina ordinatione dantur homini membra ad generationem apta; et etiam vis concupiscibilis incitans; et alia huiusmodi ad hoc ordinata. Videtur igitur contra divinam ordinationem agere qui omnino ab actu generationis abstinet.

3104. — Item. Si bonum est quod unus contineat, melius est quod multi, optimum autem quod omnes. Sed ex hoc sequitur quod genus humanum deficiat. Non igitur bonum est quod aliquis homo omnino contineat.

3105. — Amplius. Castitas, sicut et aliae virtutes, in medietate consistunt. Sicut igitur contra virtutem agit qui omnino concupiscentias insequitur, et intemperatus est; ita contra virtutem agit qui omnino a concupiscentiis abstinet, et insensibilis est.

3106. — Praeterea. Non est possibile quin in homine concupiscentiae venereorum aliquae oriantur: cum naturales sint. Resistere autem omnino concupiscentiis, et quasi continuam pugnam habere, maiorem inquietudinem animo tribuit quam si aliquis moderate concupiscentiis uteretur. Cum igitur inquietudo animi maxime perfectioni virtutis repugnet, videtur perfectioni virtutis adversari quod aliquis perpetuam continentiam servet.

3107. — Haec igitur contra perpetuam continentiam obiici videntur. Quibus etiam adiungi potest praeceptum Domini, quod primis parentibus legitur esse datum, *Genesis* 1, 28 et 9, 1: *Crescite et multiplicamini, et replete terram*. Quod non est revocatum, sed magis videtur esse a Domino in Evangelio confirmatum, *Matth.* 19, 6, ubi dicitur: *Quod Deus coniunxit, homo non separet*, de coniunctione matrimonii loquens. Contra hoc autem praeceptum expresse faciunt qui perpetuam continentiam servant. Videtur igitur esse illicitum perpetuam continentiam servare.

3108. — Haec autem non difficile est solvere secundum ea quae praemissa sunt (cap. praec.).

3109. — Considerandum enim est quod alia ratio est habenda in his quae ad necessitatem uniuscuiusque hominis pertinent: atque alia in his quae pertinent ad multitudinis necessitatem (3102). In his enim quae ad uniuscuiusque hominis necessitatem

CAPÍTULOS CXXXVI – CXXXVII O ERRO DOS QUE CONDENAM A CONTINÊNCIA PERPÉTUA

1. Homens de mentalidade perversa, assim como combateram a pobreza perpétua, também combateram o bem da continência. Dentre eles, alguns pretenderam anular o bem da continência com estas e outras razões semelhantes.

Com efeito, a união do homem com a mulher ordena-se para o bem da espécie. *Ora, é mais santo o bem da espécie que o do indivíduo (I Ética 1, 1094b; Cmt 2,30)*. Por isso, é maior pecador aquele que totalmente se abstém do ato pelo qual a espécie é conservada do que quem se abstém dos atos pelos quais o indivíduo é conservado, como jejuar, não beber, etc.

2. Além disso, por ordenação divina recebe o homem os membros próprios para a geração, como também a potência que excita o concupiscível e, ainda, coisas semelhantes aptas para a geração. Vê-se, pois, que vai contra a ordenação divina quem se abstém totalmente do ato generativo.

3. Além disso, se é bom que um indivíduo seja abstinente, melhor ainda será que muitos o sejam, e ótimo que todos o sejam. Ora, se isso acontecer, o gênero humano será extinto. Logo, não é bom que algum homem seja totalmente continente.

4. Além disso, a castidade, como as demais virtudes, está no meio. Por isso, age contra esta virtude quem segue totalmente as suas concupiscências. Assim também vai contra ela aquele que totalmente se abstém dos desejos e é insensível.

5. Além disso, é impossível não surgirem no homem desejos sexuais, pois são naturais. Ora, resistir aos desejos e ficar em contínua repressão dos mesmos traz maior inquietação ao espírito do que usar com moderação dos desejos. No entanto, a inquietação espiritual conflita ao máximo com a perfeição da virtude. Logo, vê-se que é contra a perfeição da virtude a observância da continência perpétua.

6. São essas as objeções que se apresentam contra a continência perpétua. Pode-se ainda acrescentar a elas o que se lê no Gênesis a respeito do preceito do Senhor aos primeiros pais: *Crescei e multiplicai-vos e enchei a terra* (Gn 1, 28; e 9, 1). Este preceito não foi revogado, antes parece ter sido confirmado pelo Senhor, quando diz: *O que Deus uniu o homem não separe* (Mt 19, 6), referindo-se à união matrimonial. Ora, agem expressamente contra este preceito os que seguem a continência perpétua. Por isso, parece não ser lícito observá-la perfeitamente.

7. Levando-se em consideração o que acima (c. prec.) foi dito, não será difícil refutar essas objeções.

Com efeito, deve-se ver que uma é a perspectiva com que se considera aquilo que é próprio da necessidade de cada homem, e outra, a que se tem para o que é próprio da necessidade social. Pois, o que é próprio da necessidade individual deve ser concedido a cada ho-

mem, tal como a comida, a bebida e outras coisas destinadas ao sustento do indivíduo. Daí ser necessário que todos comam e bebam. Mas, as coisas necessárias à multidão não é necessário que sejam concedidas a cada um dos membros, e isto nem é possível. É evidente que muitas coisas necessárias a todos, como a comida, a bebida, a vestimenta, a moradia, etc. é impossível que sejam adquiridas por um só. Por isso, há necessidade de haver pessoas diversas para funções diversas, como acontece no corpo, onde há membros diversos para funções diversas. Logo, como a geração não é de necessidade individual, mas o é de toda a espécie, não é necessário que todos os homens realizem os atos generativos; mas que alguns, abstendo-se deles, entreguem-se a outros ofícios, como ao serviço militar ou à vida contemplativa.

8. Daí encontrar-se a solução para a *segunda objeção*. Pois, pela providência divina são dadas ao homem as coisas necessárias para toda a espécie, mas não é necessário que cada homem use de todas elas. Com efeito, lhe são dadas a capacidade para construir, a força para lutar, sem que todos os homens devam ser arquitetos ou militares. Analogamente, embora sejam providenciados por Deus, para o homem, a potência generativa, e o que é necessário para o seu ato, não é necessário que cada homem realize o ato generativo.

9. Daí também depreende-se a solução da *terceira objeção*. Com efeito, quanto às coisas necessárias a todos, embora seja necessário que alguns indivíduos se abstenham delas, porque se entregam a coisas melhores, não é, porém, bom que todos delas se abstenham. Verifica-se isto também na ordem do universo: embora a substância espiritual seja melhor que a corpórea, contudo, o universo não seria melhor, mas mais imperfeito, se nele só houvesse substâncias espirituais; e embora no corpo do animal o olho seja mais perfeito que o pé, contudo um animal não seria perfeito se não tivesse pés e olhos. Assim também a sociedade do gênero humano não seria perfeita se não houvesse alguns que se dedicassem aos atos generativos, e outros que deles se abstivessem e se dedicassem à contemplação.

10. Quanto ao que diz a *quarta objeção*, isto é, que a virtude deve estar no meio, a solução desta objeção encontra-se no que cima já foi dito a respeito da pobreza (c. CXXXIV). Com efeito, o meio da virtude nem sempre se considera segundo a quantidade da coisa ordenada pela razão, mas, segundo a regra da razão, que atinge o fim devido e mede as circunstâncias adequadas. Sendo assim, abster-se de todos os deleites sexuais sem razão chama-se vício de insensibilidade. Porém, se isto é feito segundo a razão, é virtude que excede o costume comum dos homens e os faz participarem de certa semelhança divina, razão por que se diz que a virgindade é angélica.

11. Quanto à *quinta objeção*, deve-se ver que a solicitude e o cuidado próprios dos casados, referentes à esposa, aos filhos, à aquisição dos meios de vida indispensáveis, são contínuos. Mas a inquietude que invade os homens, proveniente das lutas contra a concupiscência, é só em certas ocasiões. E, ainda, vai decrescendo, à

pertinent, oportet quod cuilibet provideatur. Huiusmodi autem sunt cibus et potus, et alia quae ad sustentationem individui pertinent. Unde necessarium est quod quilibet cibo et potu utatur. In his autem quae necessaria sunt multitudini, non oportet quod cuilibet de multitudine attribuatur: neque etiam est possibile. Patet enim multa esse necessaria multitudini hominum, ut cibus, potus, vestimentum, domus, et alia huiusmodi, quae impossibile est quod per unum procurentur. Et ideo oportet diversorum esse diversa officia: sicut et in corpore diversa membra ad diversos actus ordinantur. Quia ergo generatio non est de necessitate individui, sed de necessitate totius speciei, non est necessarium quod omnes homines actibus generationis vacent; sed quidam, ab his actibus abstinentes, aliis officiis mancipentur, puta militiae vel contemplationi.

3110. — Ex quo patet solutio ad *secundum* (3103). Ex divina enim providentia dantur homini ea quae sunt toti speciei necessaria: nec tamen oportet quod quilibet homo quolibet illorum utatur. Data est enim homini industria aedificandi, virtus ad pugnandum: nec tamen oportet quod omnes sint aedificatores aut milites. Similiter, licet homini divinitus sint provisa virtus generativa et ea quae ad actum eius ordinantur, non tamen oportet quod quilibet actui generationis intendat.

3111. — Unde etiam patet solutio ad *tertium* (3104). Ab his enim quae multitudini sunt necessaria, quamvis quantum ad singulos melius sit quod abstineat, melioribus deditus; non tamen est bonum quod omnes abstineant. Sicut et in ordine universi apparet: quamvis enim substantia spiritualis sit melior quam corporalis, non tamen esset melius universum in quo essent solae substantiae spirituales, sed imperfectius. Et quamvis sit melior oculus pede in corpore animalis, non tamen esset perfectum animal nisi haberet et oculum et pedem. Ita etiam nec multitudo humani generis haberet statum perfectum nisi essent aliqui intendentes generationis actibus, et aliqui ab his abstinentes et contemplationi vacantes.

3112. — Quod autem *quarto* (3105) obiicitur, quod necesse est virtutem in medio esse: solvitur per id quod supra (cap. 134) iam de paupertate dictum est. Medium enim virtutis non accipitur semper secundum quantitatem rei quae ordinatur ratione, sed secundum regulam rationis, quae debitum finem attingit, et circumstantias convenientes metitur. Et sic, ab omnibus venereorum delectationibus abstinere praeter rationem, vitium insensibilitatis dicitur. Si autem secundum rationem fiat, virtus est, quae communem hominis modum excedit: facit enim homines esse in quadam divinae similitudinis participatione; unde virginitas angelis dicitur esse cognata.

3113. — *a*) Ad *quintum* (3106) dicendum quod sollicitudo et occupatio quam habent hi qui coniugio utuntur, de uxoribus, filiis, et necessariis vitae acquirendis, est continua. Inquietatio autem quam homo patitur ex pugna concupiscentiarum, est ad aliquam horam. Quae etiam minoratur per hoc quod

ei aliquis non consentit: nam quanto aliquis magis delectabilibus utitur, tanto magis crescit in eo delectabilis appetitus. Debilitantur etiam concupiscentiae per abstinentias, et alia exercitia corporalia quae conveniunt his qui continentiae propositum habent.

b) Usus etiam corporalium delectabilium magis abducit mentem a sua altitudine et impedit a contemplatione spiritualium, quam inquietudo quae provenit resistendo concupiscentiis horum delectabilium: quia per usum delectabilium, et maxime venereorum, mens maxime carnalibus inhaeret; cum delectatio faciat quiescere appetitum in re delectabili. Et ideo his qui ad contemplationem divinorum, et cuiuscumque veritatis, intendunt, maxime nocivum est venereis deditos esse, et maxime utile ab eis abstinere.

c) Nihil autem prohibet, quamvis universaliter dicatur uni homini melius esse continentiam servare quam matrimonio uti, quin alicui illud melius sit. Unde et Dominus, facta de continentia mentione, dicit: *Non omnes capiunt verbum* hoc, *sed qui potest capere capiat.*

3114. — Ad id etiam quod de praecepto primis parentibus dato *ultimo* (3107) positum est, patet responsio per ea quae dicta sunt. Praeceptum enim illud respicit inclinationem naturalem quae est in hominibus ad conservandum speciem per actum generationis: quod tamen non est necessarium per omnes exequi, sed per aliquos, ut dictum est.

3115. — Sicut autem non expedit cuilibet a matrimonio abstinere, ita etiam nec expedit omni tempore, quando necessaria est multiplicatio generis: vel propter hominum paucitatem, sicut in principio quo humanum genus coepit multiplicari; sive propter paucitatem fidelis populi, quando oportebat ipsum per carnalem generationem multiplicari, ut fuit in Veteri Testamento. Et ideo consilium de continentia perpetua observanda reservatum est temporibus Novi Testamenti, quando fidelis populus per spiritualem generationem multiplicatur.

3116. — (*Cap. CXXXVII*) — Fuerunt autem et ALII qui, licet continentiam perpetuam non improbarent, tamen ei statum matrimonii adaequabant: quod est haeresis IOVINIANI. Sed huius erroris falsitas satis ex praedictis apparet: cum per continentiam homo reddatur habilior ad mentis elevationem in spiritualia et divina; et quodammodo supra statum hominis ponatur, in quadam similitudine angelorum.

3117. — Nec obstat quod aliqui perfectissimae virtutis viri matrimonio usi sunt, ut Abraham, Isaac et Iacob: quia quanto virtus mentis est fortior, tanto minus potest per quaecumque a sua altitudine deiici. Nec tamen, quia ipsi matrimonio usi sunt, minus contemplationem veritatis et divinorum amaverunt: sed, secundum quod conditio temporis requirebat, matrimonio utebantur ad multiplicationem populi fidelis.

3118. — Nec tamen perfectio alicuius personae est sufficiens argumentum ad perfectionem status: cum aliquis perfectiori mente possit uti minori bono quam alius

proporção que o homem nela não consente, pois, quanto mais alguém se entrega aos prazeres, tanto maior lhe será o desejo de prazeres. Ademais, a concupiscência diminui pela abstinência e por outros exercícios corpóreos convenientes aos que desejam ser continentes.

Além disso, os prazeres afastam mais a alma da elevação e mais impedem a contemplação espiritual, do que a inquietação causada pela resistência aos prazeres. Com efeito, a satisfação dos prazeres, sobretudo dos sexuais, torna a alma por demais sujeita à carne, porque o deleite satisfaz o desejo em coisas deleitáveis. E, por isso, aos que se dedicam à contemplação das coisas divinas e de qualquer verdade é muitíssimo prejudicial entregar-se aos prazeres sexuais, como, em contrário, é muitíssimo útil deles se absterem. No entanto, nada impede que se diga de modo universal que para um é melhor observar a continência do que se casar e, para outro, que o casamento é melhor. Por isso, ao se referir à continência, o Senhor disse: *Nem todos podem compreender esta palavra, mas, quem a pode, compreenda-a* (Mt 19, 11).

12. Quanto à *última objeção,* referente ao preceito dado pelo Senhor aos primeiros pais, depreende-se a resposta do que foi dito. Pois, aquele preceito refere-se à inclinação natural que há nos homens para a conservação da espécie pelo ato generativo, o qual, no entanto, não é necessário ser praticado por todos, mas por alguns, como foi dito.

13. Assim, pois, como não é conveniente que cada um se abstenha do matrimônio, também não o será jamais quando se faz necessária a multiplicação da espécie, ou por causa da escassez de homens, como aconteceu quando se deu início à multiplicação dos homens, ou por causa desta escassez no povo fiel, quando este deveria se multiplicar pela geração carnal, como aconteceu no Velho Testamento. Por isso, o conselho de continência perpétua a ser seguido foi reservado para os tempos do Novo Testamento, quando o povo fiel multiplicava-se pela geração espiritual.

14. (Capítulo CXXXVII) Houve também outros que, embora não combatendo a continência perpétua, a ela igualavam o estado matrimonial, como os que seguiam a heresia de Joviniano. Mas, a falsidade deste erro se depreende facilmente do que acima foi dito, pois, pela continência, torna-se o homem mais apto para a elevação do espírito às coisas espirituais e divinas e, de certo modo, se coloca acima da condição humana, assemelhando-se aos anjos. Isto não é invalidado pelo fato de serem casados alguns homens virtuosíssimos, como Abraão, Isaac e Jacó. Com efeito, quanto mais forte é a virtude da alma, tanto menos é possível ser derrubada de sua elevação. Por isto, não obstante terem eles usado do matrimônio, não deixaram de amar a contemplação da verdade e das coisas divinas, mas, premidos pelos costumes do seu tempo, usaram do matrimônio para a multiplicação do povo fiel. E, ainda, a perfeição de uma pessoa não é razão suficiente para se estabelecer a perfeição do seu estado, já que um com maior perfeição pode usar de um bem menor, enquanto outro usa de um

bem maior. Eis porque Abraão e Moisés foram mais perfeitos do que outros muitos que observam a lei da continência e, nem por isso, o estado matrimonial é mais perfeito que o de continência, ou igual a ele.

maiori. Non igitur, quia Abraham vel Moyses perfectior fuit multis qui continentiam servant, propter hoc status matrimonii est perfectior quam status continentiae, vel ei aequalis.

CAPÍTULO CXXXVIII
CONTRA OS QUE COMBATEM OS VOTOS

1. Para muitos, é tolice alguém se obrigar, por meio de voto, à obediência a outrem, ou a qualquer serviço. Isto porque qualquer bem, quanto mais livremente é realizado, tanto mais virtuoso é. E, quanto mais uma pessoa se prende para seguir alguma coisa, tanto menos livre se torna. Vê-se, pois, que o louvor dos atos virtuosos é diminuído quando estes são feitos por necessidade de obediência, ou de voto.

2. No entanto, parece que há desconhecimento do que seja necessidade por parte de quem diz isto. Há, com efeito, dupla necessidade. Uma, a de *coação,* que diminui o ato que contraria a vontade, pois diz-se coagido ao que contraria a vontade. Há, ainda, a necessidade proveniente da inclinação interior, que não diminui, antes aumenta o mérito do ato virtuoso, pois mais inclina a vontade para a virtude. É claro que o ato de virtude, quanto mais perfeito, tanto mais fortemente faz a vontade tender para o bem da virtude, e menos que dele se afaste. Tendo este hábito alcançado o fim da virtude ele torna a ação necessária, como acontece nos bem-aventurados, que não podem pecar, como adiante se verá (l. IV, c. XCII). E, contudo, nem por isso perdem algo da liberdade da vontade, ou da bondade do ato. A outra necessidade é *do fim,* como acontece quando se diz que alguém necessita do barco para navegar. Vê-se que nem esta necessidade diminui a liberdade da vontade ou a bondade do ato. Antes, quando alguém age necessariamente para o fim, por isso mesmo o ato é louvável, e tanto mais louvável quanto mais perfeito for o fim. É evidente, pois, que a necessidade de se observar o prometido pelo voto, ou de se obedecer a alguém a quem se submeteu, não é necessidade de coação, nem necessidade proveniente de inclinação interior, mas necessidade ordenada para o fim. Com efeito, a quem emite um voto é necessário fazer isto ou aquilo, que deva cumprir o voto ou deva observar a obediência. E visto que esses fins são louváveis, porque por eles o homem se submeteu a Deus, a referida necessidade de nenhum modo diminui o mérito da virtude.

3. Deve-se, em seguida, considerar que quando se cumprem os votos prometidos ou as ordens daquele a quem se submeteu por causa de Deus, tais coisas merecem maior louvor e maior recompensa. Acontece,

CAP. CXXXVIII. - CONTRA EOS QUI VOTA IMPUGNANT.

LOCI CONGR. - *Imp.* cap. 1 (9); *Perf.* cap. 10, 12; *Retr.* cap. 11, 12, 13; II-II, q. 88, aa. 4, 6; *ibid.* q. 186, q. 5, aa. 5-7; *Quodlib.* III, q. 5, a. 2, ad 2-3.

3119. — QUIBUSDAM autem visum est stultum esse obligare se voto ad obediendum alicui, aut ad quodcumque servandum. Unumquodque enim bonum, quanto liberius agitur, tanto virtuosius esse videtur. Quanto autem e maiori necessitate quis ad aliquid observandum adstringitur, tanto minus libere id agi videtur. Videtur igitur derogari laudabilitati virtuosorum actuum per hoc quod ex necessitate obedientiae vel voti fiunt.

3120. — *a)* Videntur autem huiusmodi homines necessitatis rationem ignorare. Est enim duplex necessitas.

b) Quaedam coactionis. Et haec laudem virtuosorum actuum diminuit, quia voluntario contrariatur: coactum enim est quod est voluntati contrarium.

c) Est autem quaedam necessitas ex interiori inclinatione proveniens. Et haec laudem virtuosi actus non minuit, sed auget: facit enim voluntatem magis intense tendere in actum virtutis. Patet enim quod habitus virtutis, quanto fuerit perfectior, tanto vehementius voluntatem facit tendere in bonum virtutis, et minus ab eo deficere.

d) Quod si ad finem perfectionis devenerit, quandam necessitatem infert ad bene agendum, sicut est in Beatis, qui peccare non possunt, ut infra (*lib.* IV, cap. 92) patebit: nec tamen propter hoc aut libertati voluntatis aliquid deperit, aut actus bonitati.

3121. — Est autem et alia necessitas ex fine: sicut cum dicitur alicui necesse esse habere navem ut transeat mare. Patet autem quod nec haec necessitas libertatem voluntatis diminuit, nec actuum bonitatem. Quin potius quod quis agit quasi necessarium ad finem, ex hoc ipso laudabile est: et tanto laudabilius, quanto finis fuerit melior.

3122. — Patet autem quod necessitas observandi quae quis vovit, aut obediendi ei cui se supposuit, non est necessitas coactionis; nec etiam ex interiori inclinatione proveniens, sed ex ordine ad finem: est enim necessarium voventi hoc vel illud agere, si debet votum impleri, aut obedientia servari. Cum igitur hi fines laudabiles sint, utpote quibus homo Deo se subiicit, necessitas praedicta nihil diminuit de laude virtutis.

3123. — Est autem ulterius considerandum quod, dum implentur aliqua quae quis vovit, vel quae sibi praecipiuntur ab eo cui se subdidit propter Deum, maiori laude et

remuneratione sunt digna. Contingit enim unum actum duorum vitiorum esse, dum actus unius vitii ad finem alterius vitii ordinatur: ut, cum quis furatur ut fornicetur, actus quidem secundum speciem suam est avaritiae, secundum intentionem vero luxuriae. Eodem autem modo et in virtutibus contingit quod actus unius virtutis ad aliam virtutem ordinatur: sicut, cum quis sua dat ut cum altero amicitiam habeat caritatis, actus quidem ex sua specie est liberalitatis, ex fine autem caritatis. Huiusmodi autem actus maiorem laudem habet ex maiore virtute, scilicet ex caritate, quam ex liberalitate. Unde, etsi remittatur in eo quod liberalitatis est ex eo quod caritatem ordinatur, laudabilior, et maiori mercede dignus erit quam si liberalius ageretur non in ordine ad caritatem.

3124. — Ponamus ergo aliquem opus aliquod virtutis agentem, puta ieiunantem, vel continentem se a venereis: — et quidem si absque voto haec faciat, erit actus vel castitatis vel abstinentiae; si autem ex voto, referetur ulterius ad aliam virtutem, cuius est Deo aliquid vovere, scilicet ad religionem, quae potior est castitate vel abstinentia, utpote faciens nos recte habere ad Deum. Erit ergo actus abstinentiae vel continentiae laudabilior in eo qui ex voto facit, etiam si non ita delectetur in abstinentia vel continentia, ex eo quod delectatur in potiori virtute, quae est religio.

3125. — Item. Id quod potissimum est in virtute, est debitus finis: nam ex fine principaliter ratio boni manat. Si ergo finis fuerit eminentior, etiam si in actu aliquis se remissius habeat, erit eius actus virtuosior: sicut, si aliquis proponat propter bonum virtutis longam viam agere, alius autem brevem, laudabilior erit qui maius aliquid propter virtutem intendit, licet in progressu viae lentius procedat. Si autem aliquis facit aliquid propter Deum, illum actum Deo offert: sed si ex voto hoc faciat, non solum actum, sed etiam potentiam offert Deo. Et sic patet quod propositum suum est ad aliquid maius Deo exhibendum. Erit ergo actus eius virtuosior ratione maioris boni intenti, etiam si in executione alius videatur ferventior.

3126. — Praeterea. Voluntas praecedens actum manet virtute in tota prosecutione actus, et ipsum laudabilem reddit, etiam quando de proposito voluntatis propter quod actum incipit, in executione operis non cogitabit: non enim oportet ut qui propter Deum aliquod iter arripit, in qualibet parte itineris de Deo cogitet actu. Patet autem quod ille qui vovet se aliquid facturum, intensius illud voluit quam qui simpliciter facere disponit: quia non solum facere voluit, sed voluit se firmare ut non deficeret a faciendo. Ex hac igitur voluntatis intentione redditur executio voti cum intensione quadam laudabilis, etiam quando voluntas vel non actu fertur in opus, vel fertur remisse.

porém, que um ato pode vir de dois vícios, enquanto o ato de um se ordena para o fim do outro, como, por exemplo, quando alguém rouba para fornicar: o ato em si mesmo é de avareza, mas, quanto à intenção, é de luxúria. Coisa semelhante acontece com as virtudes, pois, o ato de uma ordena-se para o de outra, como, por exemplo, quando alguém dá de seus bens para ter amizade de caridade com o outro: o ato, na sua espécie, é de liberalidade, mas, quanto ao fim, é de caridade.

E tal ato é de maior merecimento devido à virtude superior, isto é, a caridade, e não à liberalidade. Por isso, se lhe for retirado o que lhe é devido pela liberalidade, visto que esta se ordena para a caridade, será mais louvável e mais meritório do que seria se fosse feito com maior liberalidade, mas não dirigido para a caridade.

Consideremos agora alguém praticando algum ato de virtude, como, por exemplo, jejuando ou se abstendo do ato sexual. Se for praticado sem o voto, será um ato de abstinência ou de castidade; se, porém, for praticado por causa do voto, refere-se ainda a outra virtude, cujo objeto é prometer algo a Deus, e tal é a virtude de religião, que é superior à abstinência e à castidade, enquanto nos encaminha para Deus. Por conseguinte, será mais louvável a abstinência e a continência em quem as pratica devido a um voto, embora não fique tão satisfeito com as virtudes da abstinência ou da continência porque fica mais satisfeito com a prática de uma virtude superior, isto é, a virtude de religião.

4. Além disso, o que há de mais digno na virtude é o seu fim, porque é principalmente do fim que vem a razão de bem. Por conseguinte, sendo o fim mais elevado, mesmo se alguém agir com maior fraqueza, o seu ato será mais virtuoso. Por exemplo: se alguém se propõe a seguir um caminho mais longo por causa do bem da virtude, e outra pessoa, um caminho mais curto, mais merecerá quem escolheu o mais longo por causa do bem da virtude, embora ande mais devagar no caminho. Se, pois, alguém faz algo por causa de Deus, oferece esse ato a Deus; mas se faz por voto, oferece a Deus não somente o ato, como também a potência. Fica evidenciado assim o seu propósito de apresentar algo maior a Deus. Por isso, o seu ato será mais virtuoso em razão do maior bem intencionado, embora na sua realização o outro se mostre mais fervoroso.

5. Além disso, a vontade que precede o ato permanece em potência durante todo o prosseguimento do ato e o torna meritório, mesmo quando o propósito inicial do ato não é cogitado durante a execução, pois não é necessário que quem buscou um caminho por causa de Deus pense em Deus durante toda a caminhada. Por isso, é evidente que quem fez voto de realizar algo, o quis mais fortemente do que quem simplesmente se dispôs a fazer algo, porque aquele não somente quis fazer algo, como também quis ter segurança na sua realização. Assim, devido a esta intenção voluntária, a observância do voto com certa intensidade se torna meritória, mesmo quando durante o ato a vontade não se inclina explicitamente para ele, ou para ele se inclina com fraqueza.

Logo, em igualdade de circunstâncias, é mais meritório fazer uma coisa por causa do voto do que fazê-la sem o voto.

3127. — Sic ergo laudabilius fit quod e voto fit, quam quod fit sine voto: ceteris tamen paribus.

CAPÍTULO CXXXIX
OS PECADOS E OS MÉRITOS NÃO SÃO IGUAIS

CAP. CXXXIX. - QUOD NEQUE MERITA NEQUE PECCATA SINT PARIA.

LOCI CONGR. - II *Sent.* dist. 42, q. 2, a. 5; *Matth.* XI (950); *Hebr.* VIII, lect. 3 (410); *Malo*, q. 2, a. 9; I-II, q. 73, a. 2; II *Ethic.* lect. 11 (371-373); *Comp.* cap. 183 (358).

1. Depreende-se do exposto que nem todas as obras boas e nem todos os pecados são iguais. Ora, não se dá um conselho senão referente a um bem melhor (c. CXXX). No entanto, na lei divina dão-se conselhos sobre a pobreza, a continência, etc., como acima foi dito (ibid.). Por isso, essas coisas são melhores que contrair matrimônio e possuir bens temporais, embora, com relação a estas, se possa agir virtuosamente, quando é observada a ordem racional, como acima foi dito (c. CXXVI – CXXVII). Logo, os atos de virtude não são todos iguais.

2. Além disso, os atos recebem a espécie do objeto. Por isso, quanto melhor for o objeto, tanto mais virtuoso será o ato na sua espécie. Ora, o fim é melhor do que as coisas que são para o fim, das quais tanto uma é melhor quanto mais dele se aproxima. Por isso, será o mais excelente dos atos humanos o que atinge imediatamente o último fim, que é Deus. Depois deste ato, tanto melhor será especificamente aquele que mais próximo estiver de Deus.

3. Além disso, o bem dos atos humanos é medido segundo eles estão regulados pela razão. Ora, acontece que uns estão mais próximos da razão do que outros, pois os atos da própria razão possuem mais do bem dela do que os das outras potências inferiores, que são dominadas pela razão. Logo, entre os atos humanos, uns são melhores que os outros.

4. Além disso, os preceitos da lei são melhor realizados se feitos por amor (cc. CXVI e CXXVIII). Ora, acontece que alguém realiza com mais amor do que outro o que deve fazer. Logo, um dos atos virtuosos é melhor do que outro.

5. Além disso, se os atos humanos tornam-se bons pela virtude, e sendo que ela é mais intensa em um do que em outro, vê-se que um ato humano é melhor do que outro.

6. Além disso, se os atos humanos tornam-se bons pela virtude, o que vem de melhor virtude deve ser melhor que o outro. Ora, acontece que uma virtude é melhor que outra, como, por exemplo, a magnificência é melhor que a liberalidade, e a magnanimidade, que a moderação. Logo, haverá um ato humano melhor que outro.

7. Por isso, diz o Apóstolo: *O que entrega em matrimônio as suas virgens faz bem; mas quem não as entrega, faz melhor* (1Cor 7, 38).

3128. — Ex his autem manifestum est quod neque omnia bona opera, neque omnia peccata sunt paria Consilium enim non datur nisi de meliori bono (cap. 130). Dantur autem consilia in lege divina de paupertate, continentia, et aliis huiusmodi, ut supra (ibid.) dictum est. Haec igitur meliora sunt quam matrimonio uti et temporalia possidere: secundum quae tamen contingit virtuose agere, ordine rationis servato, ut supra ostensum est. Non igitur omnes actus virtutum sunt pares.

3129. — Adhuc. Actus speciem recipiunt ex obiectis. Quanto igitur obiectum est melius, tanto et actus erit virtuosior secundum speciem suam. Finis autem melior est his quae sunt ad finem: quorum tanto aliquid melius est, quanto est fini propinquius. Inter actus igitur humanos ille est optimus qui in ultimum finem, scilicet Deum, immediate fertur. Post quem, tanto actus melior est secundum suam speciem, quanto obiectum est Deo propinquius.

3130. — Amplius. Bonum in actibus humanis est secundum quod ratione regulantur. Contingit autem aliquos aliis ad rationem magis accedere: quanto actus qui sunt ipsius rationis, magis habent de bono rationis quam actus inferiorum virium, quibus ratio imperat. Sunt igitur inter actus humanos aliqui aliis meliores.

3131. — Item. Praecepta legis optime ex dilectione implentur, ut supra (capp. 116, 128) dictum est. Contingit autem aliquem alio ex maiori dilectione quod faciendum est facere. Erit igitur virtuosorum actuum unus alio melior.

3132. — Praeterea. Si ex virtute actus hominis boni redduntur; contingit autem intensiorem esse eandem in uno quam in alio: oportet quod humanorum actuum sit unus alio melior.

3133. — Item. Si ex virtutibus actus humani boni redduntur, oportet meliorem esse actum qui est melioris virtutis. Contingit autem virtutem unam altera meliorem esse: puta magnificentiam liberalitate, et magnanimitatem moderantia. Erit igitur humanorum actuum unus alio melior.

3134. — Hinc est quod dicitur I *Cor.* 7, 38: *Qui matrimonio iungit* virgines suas, *bene facit: qui* autem *non iungit, melius facit.*

3135. — Ex eisdem etiam rationibus apparet quod non omnia peccata sunt paria: cum per unum peccatum magis discedatur a fine quam per aliud; et magis pervertatur ordo rationis; et maius nocumentum proximo inferatur.

3136. — Hinc est quod dicitur EZECH. 16, 47: *Sceleratiora fecisti illis in omnibus viis tuis.*

3137. — Per hoc autem excluditur QUORUNDAM error dicentium omnia merita et peccata paria esse.

3138. — Quod tamen omnes virtuosi actus sint aequales, ex hoc videbatur aliquam rationem habere, quia omnis actus virtuosus est ex fine boni. Unde, si omnium bonorum actuum est idem finis boni, oportet omnes aequaliter bonos esse.

3139. — Licet autem sit unus finis ultimus boni, actus tamen qui ex illo bonitatem habent, diversum bonitatis gradum accipiunt. Est enim in his bonis quae ad ultimum finem ordinantur, differentia gradus, secundum quod quaedam sunt aliis meliora, et fini ultimo propinquiora. Unde et in voluntate et actibus eius gradus bonitatis erit, secundum diversitatem bonorum ad quae terminatur voluntas et eius actus, licet ultimus finis sit idem.

3140. — Similiter etiam quod omnia peccata sint paria, videtur ex hoc habere rationem, quia peccatum in actibus humanis accidit ex hoc solo quod aliquis praeterit regulam rationis. Ita autem praeterit regulam rationis qui in modico a ratione recedit, sicut qui in magno. Videtur igitur peccatum esse aequale sive in modico sive in magno peccetur.

3141. — Huic autem rationi videtur suffragari quod in humanis iudiciis agitur. Nam si alicui statuatur limes quem non transgrediatur, nihil refert apud iudicem sive multum sive modicum sit transgressus: sicut non refert, ex quo pugil limites campi exivit, utrum longius progrediatur. Ex quo igitur aliquis regulam rationis pertransiit, non refert utrum in modico vel in magno ipsam transiverit.

3142. — Sed si quis diligenter inspiciat, in omnibus quorum perfectio et bonum in quadam commensuratione consistit, quanto magis a debita commensuratione receditur, tanto maius erit malum. Sicut sanitas consistit in debita commensuratione humorum; et pulchritudo in debita proportione membrorum; veritas autem in commensuratione intellectus vel sermonis ad rem. Patet autem quod quanto est maior inaequalitas in humoribus, tanto est maior infirmitas; et quanto est maior inordinatio in membris, tanto est maior turpitudo; et quanto magis a veritate receditur, tanto est maior falsitas; non enim est tam magna falsitas aestimantis tria esse quinque, sicut eius qui aestimat tria esse centum. Bonum autem virtutis in quadam commensuratione consistit: est enim medium, secundum debitam limitationem circumstantiarum, inter contraria vitia constitutum. Quanto igitur magis ab hac har-

8. Dos mesmos argumentos se depreende que também nem todos os pecados são iguais, porque por um deles se é mais afastado do fim do que por outro, e perverte-se mais a ordem da razão e se faz mais mal ao próximo.

9. Daí ser dito na Escritura: *Fizeste maiores maldades a eles em todos os teus caminhos* (Ez 16, 47).

10. Por esses argumentos é também destruído o erro dos que afirmam que todos os méritos e todos os pecados são iguais.

Com efeito, parece que têm alguma razão ao afirmar que todos os atos virtuosos são iguais, porque todo ato de virtude provém de um fim bom. Por isso, se todos os atos bons têm o mesmo fim do bem, convém que todos sejam igualmente bons. Contudo, embora seja só um o fim último bom, os atos que dele recebem a bondade, recebem-na em graus diversos. Há, pois, nos atos bons ordenados para o fim último diferença de graus, segundo a qual uns são melhores do que os outros e mais próximos do fim último. Donde haver também na vontade e nos seus atos graus de bondade, segundo a diversidade dos bens em que terminam a vontade e o seu ato, embora seja um só o fim último. Parece também que têm alguma razão quando, por semelhança, afirmam que todos os pecados são iguais, pois nos atos humanos acontece o pecado pelo único motivo que alguém se afasta da norma da razão. Parece, pois, que o pecado é igual, quer se peque pouco ou muito. Ora, deixa de seguir a norma da razão, tanto quem dela pouco se afasta, como quem muito se afasta. Com este argumento parece concordar o que é feito nos julgamentos humanos. Ora, se for determinado a alguém o limite que não pode ser ultrapassado, não interessa ao juiz se o limite foi ultrapassado em muito ou em pouco, como, por exemplo, não lhe interessa se o corredor ultrapassa os limites do campo avançando muito mais. Por isso, tendo alguém ultrapassado a norma da razão, não interessa se o faz em muito ou em pouco.

12. Mas se forem observadas atentamente todas as coisas cuja perfeição e bondade consistem em determinada medida, quanto mais elas se afastam da medida determinada, tanto mais serão más. Assim, por exemplo, como a saúde consiste na devida dosagem dos humores, e a beleza, na devida proporção dos membros, também a verdade consiste na devida medida do intelecto, ou da palavra, para a coisa. É evidente que quanto maior for o desequilíbrio dos humores, tanto maior será a fraqueza, e quanto maior a desconexão dos membros, tanto maior será a feiura, e quanto mais o intelecto se afastar da verdade, tanto maior será a falsidade. Com efeito, não é tão grande inverdade dizer que três é igual a cinco, como dizer que três é igual a cem. Ora, o bem da virtude consiste em uma certa medida, e delas o meio está constituído entre vícios opostos, segundo a devida limitação das circunstâncias. E quanto mais se afasta desta harmonia

tanto maior será a malícia.

13. Além disso, não é a mesma coisa transgredir a virtude e ultrapassar os termos impostos pelo juiz. Com efeito, a virtude é um bem em si e, por isso, transgredi-la é um mal em si. Por isso, maior transgressão da virtude é maior mal. Mas transgredir um termo determinado pelo juiz não é um mal em si, mas um mal acidental, a saber, enquanto transgressão. Ora, nas coisas acidentais não é necessário que se *o absoluto segue o absoluto, também o mais siga o mais* (V Tópicos 8, 137b), o que acontece só no essencial. Assim, por exemplo, sendo um homem branco músico, não é necessário que um mais branco seja também mais músico. No entanto, se o branco confunde a vista, o mais branco a confundirá ainda mais.

14. Deve-se ainda observar que há diferenças nos pecados, pois uns são mortais e outros, veniais. O mortal priva a alma da vida espiritual. A natureza desta vida deve ser considerada segundo duas coisas, à semelhança da vida natural. Pois, o corpo tem vida natural porque se une à alma, que lhe é o princípio da vida. Ora, o corpo vivificado pela alma tem movimento por si mesmo, mas o corpo morto ou é imóvel, ou é movido somente por algo externo. Assim, a vontade humana, ao se unir pela reta intenção ao fim último, que é o seu objeto, a forma fica de certo modo vivificada, e ao se unir a Deus e ao próximo pelo amor, é movida a bem agir por um princípio interior. Mas, sem a intenção do fim último, sem amor, a alma fica como morta, porque não se move por si mesma para bem agir, mas, ou desiste de os ter nas suas ações, ou os tem na ação induzida somente por um princípio exterior, isto é, o medo das penas. Por isso, todos os pecados que contrariam a intenção do fim último, ou o amor, são mortais. Mas sendo ambos conservados, se alguém falha quanto à retidão da norma racional, não há pecado mortal, mas venial.

monia receditur, tanto est maior malitia.

3143. — Non est autem simile virtutem transgredi, et terminos a iudice positos transire. Nam virtus est secundum se bonum: unde virtutem transgredi est secundum se malum. Et ideo oportet quod magis a virtute recedere sit maius malum. Transgredi autem terminum hunc a iudice positum, non est secundum se malum, sed per accidens, inquantum scilicet est prohibitum. In his autem quae sunt per accidens, non est necessarium quod, *si simpliciter sequitur ad simpliciter, et magis sequatur ad magis*, sed solum in his quae sunt per se: non enim sequitur, si album est musicum, quod magis album sit magis musicum; sequitur autem, si album est disgregativum visus, quod magis album sit magis disgregativum visus.

3144. — Est autem hoc inter peccatorum differentias attendendum, quod quoddam est mortale, et quoddam veniale. Mortale autem est quod animam spirituali vita privat. Cuius quidem vitae ratio ex duobus sumi potest, secundum similitudinem vitae naturalis. Vivit enim corpus naturaliter per hoc quod animae unitur, quae est ei principium vitae. Corpus autem, vivificatum per animam, ex seipso movetur: sed corpus mortuum vel immobile manet, vel ab exteriori tantum movetur. Sic igitur et voluntas hominis, cum per rectam intentionem ultimo fini coniungitur, quod est eius obiectum et quodammodo forma, et vivida est; et, cum per dilectionem Deo et proximo inhaeret, ex interiori principio movetur ad agendum recta. Intentione autem ultimi finis et dilectione remota, anima fit velut mortua: quia non movetur ex seipsa ad agendum recta, sed vel omnino ab eis agendis desistit, vel ad ea agenda solum ab exteriori inducitur, scilicet metu poenarum. Quaecumque igitur peccata intentioni ultimi finis et dilectioni opponuntur, mortalia sunt. Si vero, his salvis, aliquis in aliquo recto ordine rationis deficiat, non erit mortale peccatum, sed veniale.

CAPÍTULO CXL
DEUS PUNE OU PREMIA OS ATOS DO HOMEM

1. Depreende-se do exposto que as ações do homem são punidas ou premiadas por Deus.

Com efeito, a quem legisla, cabe punir ou premiar, pois os legisladores induzem à observância da lei pelos prêmios ou pelas penas. Ora, cabe à providência divina legislar para os homens, como se depreende do que acima foi dito (c. CXIV). Logo, pertence a Deus premiar ou castigar os homens.

2. Além disso, onde há ordenação para um fim, é necessário que a mesma conduza ao fim e que o desrespeito dela desvie do fim, pois as coisas destinadas para

CAP. CXL. - Quod actus hominis puniuntur vel praemiantur a Deo.

Loci congr. - II *Sent.* dist. 32, q. 1, a. 1; dist. 37, q. 3, a. 1; III, dist. 18, a. 2; IV, dist. 14, q. 2, a. 1, q.la 2; *Malo*, q. 7, a. 10; I-II, q. 21, aa. 3, 4; q. 87, a. 1; q. 105, a. 2 ad 9-12; q. 114, a. 1; *Comp.* cap. 172 (340, 341).

3145. — Ex praemissis autem manifestum est quod actus hominis puniuntur vel praemiantur a Deo.

3146. — Eius enim est punire vel praemiare cuius est legem imponere: legis enim latores per praemia et poenas ad observantiam legis inducunt. Sed ad divinam providentiam pertinet ut legem hominibus poneret, ut ex supra (cap. 114) dictis patet. Ergo ad Deum pertinet homines punire vel praemiare.

3147. — Praeterea. Ubicumque est aliquis debitus ordo ad finem, oportet quod ordo

ille ad finem ducat, recessus autem ab ordine finem excludat: ea enim quae sunt ex fine, necessitatem sortiuntur ex fine; ut scilicet ea necesse sit esse, si finis debeat sequi; et eis absque impedimento existentibus, finis consequatur. Deus autem imposuit actibus hominum ordinem aliquem in respectu ad finem boni, ut ex praedictis (cap. 115) patet. Oportet igitur quod, si ordo ille recte positus est, quod incedentes per illum ordinem finem boni consequantur, quod est praemiari: recedentes autem ab illo ordine per peccatum, a fine boni excludi, quod est puniri.

3148. — Adhuc. Sicut res naturales ordini divinae providentiae subduntur, ita et actus humani, ut ex praedictis (cap. 90) patet. Utrobique autem contingit debitum ordinem servari, vel etiam praetermitti: hoc tamen interest, quod observatio vel transgressio debiti ordinis est in potestate humanae voluntatis constituta; non autem in potestate naturalium rerum est quod a debito ordine deficiant vel ipsum sequantur. Oportet autem effectus causis per convenientiam respondere. Sicut igitur res naturales, cum in eis debitus ordo naturalium principiorum et actionum servatur, sequitur ex necessitate naturae conservatio et bonum in ipsis, corruptio autem et malum cum a debito et naturali ordine receditur; ita etiam in rebus humanis oportet quod, cum homo voluntarie servat ordinem legis divinitus impositae, consequatur bonum, non velut ex necessitate, sed ex dispensatione gubernantis, quod est praemiari; et e converso malum, cum ordo legis fuerit praetermissus, et hoc est puniri.

3149. — Amplius. Ad perfectam Dei bonitatem pertinet quod nihil in rebus inordinatum relinquat: unde in rebus naturalibus videmus contingere quod omne malum sub ordine alicuius boni concluditur; sicut corruptio aëris est ignis generatio, et occisio ovis est pastus lupi. Cum igitur actus humani divinae providentiae subdantur, sicut et res naturales; oportet malum quod accidit in humanis actibus, sub ordine alicuius boni concludi. Hoc autem convenientissime fit per hoc quod peccata puniuntur. Sic enim sub ordine iustitiae, quae ad aequalitatem reducit, comprehenduntur ea quae debitam quantitatem excedunt. Excedit autem homo debitum suae quantitatis gradum dum voluntatem suam divinae voluntati praefert, satisfaciendo ei contra ordinationem Dei. Quae quidem inaequalitas tollitur dum, contra voluntatem suam, homo aliquid pati cogitur secundum ordinationem divinam. Oportet igitur quod peccata humana puniantur divinitus: et, eadem ratione, bona facta remunerationem accipiant.

3150. — Item. Divina providentia non solum disponit rerum ordinem, sed etiam movet omnia ad ordinis ab eo dispositi executionem, ut supra (cap. 67) ostensum est. Voluntas autem a suo obiecto movetur, quod est bonum vel malum. Ad divinam igitur providentiam pertinet quod hominibus bona proponat in praemium, ut voluntas ad recte procedendum moveatur: et mala proponat in poenam, ad hoc quod inordinationem vitet.

um fim recebem do fim a sua necessidade, isto é, devem existir necessariamente para se conseguir o fim, e as coisas que existem sem impedimento algum conseguem o fim. Ora, Deus impôs aos atos humanos uma certa ordenação para o fim, que é o bem, como se depreende do que acima foi dito (c. CXV). Por isso, é necessário que, se aquela ordenação foi posta retamente, todos os que a seguem consigam o fim do bem, que é ser premiado; mas, os que dela se desviam pelo pecado sejam excluídos do fim do bem, e isto é ser punido.

3. Além disso, tal como as coisas da natureza estão submetidas à ordenação imposta pela providência divina, assim também estão os atos humanos, como se depreende do que acima foi dito (c. XC). Mas acontece que uns obedecem à devida ordenação e outros a transgridem. E isto acontece porque está no poder da vontade obedecer ou transgredir a devida ordem, mas não está no poder das coisas naturais destinarem-se ou não para o devido fim. Além disso, é necessário que os efeitos correspondam às causas. Assim, pois, nas coisas naturais, quando nelas é conservada a devida ordenação dos princípios naturais e das ações, há necessariamente conservação da natureza e do bem, mas haverá corrupção e mal se forem desviadas do devido fim e da ordem natural. Analogicamente, também nas coisas humanas, quando o homem segue voluntariamente a ordenação imposta pela lei divina, é necessário que ele consiga o bem, não por necessidade, mas pela dispensa do governante, e isto é ser premiado; mas, em contrário, obterá o mal se a ordem da lei for desobedecida, e isto é ser punido.

4. Além disso, pertence à perfeição da bondade divina não deixar coisa alguma desordenada na natureza, e, por isso, acontece que nas coisas naturais todo mal está subordinado a um bem, como, por exemplo, a corrupção do ar gera o fogo, e a morte de uma ave é alimento para um lobo. Por isso, como os atos humanos, tal como as coisas naturais, subordinam-se à providência divina, o mal que neles aparece deve estar incluído na ordenação de algum bem, e isto acontece com muito acerto na punição dos pecados. Assim, sob a ordenação da justiça, que se realiza pela igualdade, estão compreendidas as coisas que excedem a devida medida. Ora, o homem excede a medida quando antepõe a sua vontade à divina, satisfazendo-a contra a ordenação divina. E esta desigualdade é afastada quando o homem, contra a sua vontade, é forçado a receber algum sofrimento, segundo a ordenação divina. Por isso, é necessário que os pecados humanos sejam punidos por Deus e, pela mesma razão, as ações boas recebam recompensa.

5. Além disso, a providência divina não dispõe somente a ordem das coisas, como também move todas elas para a execução da ordem que estabeleceu, como acima foi demonstrado (c. LXVII). Ora, a vontade é movida pelo seu objeto, que é o bem ou o mal. Por isso, pertence à providência divina propor aos homens o bem como prêmio, para que as suas vontades se dirijam segundo um reto procedimento e propor o mal como pena, para que evite a desordem.

6. Além disso, a providência divina ordena de tal modo as coisas que uma favoreça as outras (cf. cc. LXXVII ss). Ora, o homem é convenientemente favorecido para alcançar o bem do fim, tanto pelo bem do outro quanto pelo mal, enquanto é incentivado a agir bem, ao ver que os outros são premiados quando fazem o bem; e afasta-se das más ações, ao ver que os maus são punidos por causa das suas más ações. Por isso, pertence à providência divina a punição dos maus e o premiar os bons.

7. Daí estar escrito na Sagrada Escritura: *Eu sou o teu Deus. Castigo a iniqüidade dos pais nos filhos. E sou misericordioso para os que me amam e guardam os meus preceitos* (Ex 20, 5-6); *Tu retribuis a cada um segundo as suas obras* (Sl 61, 13); *Retribuí a cada um segundo as suas obras. Aos que estão seguindo as boas obras, a honra; aos que, porém, não aceitam a verdade, a ira e indignação* (Rm 2, 6-8).

8. Por esses argumentos ficam afastados os erros dos que afirmam que Deus não castiga. Aliás, Marcião e Valentino diziam que há um deus bom, e um outro deus justo, que pune (Cf Agostinho. Sobre os Hereges 22).

3151. — Praeterea. Divina providentia hoc modo res ordinavit quod una alteri prosit (cf. capp. 77 sq.). Convenientissime autem homo proficit ad finem boni tam ex bono alterius hominis quam ex malo, dum excitatur ad bene agendum per hoc quod videt bene operantes praemiari; et dum revocatur a male agendo per hoc quod videt male agentes puniri. Ad divinam igitur providentiam pertinet quod mali puniantur, et boni praemientur.

3152. — Hinc est quod dicitur *Exod.* 20: 5 *Ego sum Deus tuus, visitans iniquitatem patrum in filios,* 6 *et faciens misericordiam his qui diligunt me et custodiunt praecepta mea.* Et in *Psalmo: Tu reddes unicuique iuxta opera sua.* Et *Rom.* 2: 6 *Reddet unicuique secundum opera* sua: 7 his *quidem qui* sunt *secundum patientiam boni operis, gloriam et honorem;* 8 his *autem qui non acquiescunt veritati, credunt autem iniquitati,* iram et indignationem.

3153. — Per hoc autem excluditur error QUORUNDAM dicentium quod Deus non punit. Dicebant enim MARCION et VALENTINUS alium esse Deum bonum: et alium esse Deum iustum, qui punit.

CAPÍTULO CXLI
A DIFERENÇA E A ORDEM DAS PENAS

1. Como se depreende do que foi dito, o prêmio é o que se propõe à vontade como fim que a induz a agir bem e, em contrário, a pena se opõe à vontade, para que ela se afaste do mal, e como é da natureza do prêmio ser o bem conforme a vontade, assim é da natureza da pena ser má e contrária à vontade. Ora, o mal é a privação do bem. Logo, convém que, segundo a diferenciação e a ordenação dos bens, seja também a diferenciação e a ordenação das penas. Com efeito, o supremo fim do homem é a felicidade que consiste no seu fim último, e quanto mais uma coisa próxima está dele, tanto tem de primazia nos bens humanos. Ora, o que ao máximo está próximo do fim último é a virtude (I Ética 9, 1099a; Cmt 13,160) e qualquer coisa que favoreça a boa ação humana que leva à bem-aventurança. Após a virtude, vem a boa disposição da razão e das potências sujeitas a ela; depois, a saúde do corpo necessária para as ações úteis e, finalmente, as coisas exteriores, das quais nos servimos como auxiliares da virtude. Será, pois, a pena máxima para o homem perder a bem-aventurança. Depois, ser privado da virtude e de qualquer faculdade da alma para as boas ações; depois, a desordem das potências naturais da alma; depois, os males do corpo e, finalmente, a perda de todos os bens exteriores.

CAP. CXLI. - DE DIFFERENTIA ET ORDINE POENARUM.

LOCI CONGR. - II *Sent.* dist. 30, q. 1, a. 2; dist. 36, a. 4; IV, dist. 15, q. 1, a. 4, q.la 2 (= *Suppl.* q. 15, a. 2); dist. 46, q. 1, a. 2, q.la 3; *Malo,* q. 1, a. 4; q. 5; a. 4; I-II, q. 87, a. 7; q. 105, a. 2 ad 9-10; II-II, q. 108, a. 4; III, q. 14, a. 1 ad 3; q. 69, a. 3; *Comp.* cap. 122 (239).

3154. — QUIA vero, sicut ex dictis (cap. praec.) patet, praemium est quod voluntati proponitur quasi finis quo excitatur ad bene agendum; e contrario poena voluntati proponitur ut a malo retrahatur, quasi aliquid fugiendum malum: sicut de ratione praemii est quod sit bonum voluntati consonum, ita de ratione poenae est quod sit malum et contrarium voluntati. Malum autem est privatio boni. Unde oportet quod secundum differentiam et ordinem bonorum, sit etiam differentia et ordo poenarum.

3155. — Est autem summum bonum hominis felicitas, quae est ultimus finis eius: quantoque aliquid est huic fini propinquius, tanto praeminet inter hominis bonum. Huic autem propinquissimum est virtus, et si quid est aliud quod ad bonam operationem hominem proficiat, qua pervenitur ad beatitudinem. Consequitur autem et debita dispositio rationis, et virium ei subiectarum. Post hoc autem et corporis incolumitas, quae necessaria est ad expeditam operationem. Demum autem ea quae exterius sunt, quibus quasi adminiculantibus utimur ad virtutem.

3156. — Erit igitur maxima poena hominem a beatitudine excludi. Post hanc autem, virtute privari, et perfectione quacumque naturalium virtutum animae ad bene agendum. Dehinc autem, naturalium potentiarum animae deordinatio. Post hoc autem, corporis nocumentum. Demum autem, exteriorum bonorum sublatio.

3157. — Sed quia de ratione poenae est non solum quod sit privativa boni, sed etiam quod sit contraria voluntati; non autem cuiuslibet hominis voluntas existimat bona secundum quod sunt: contingit interdum quod id quod est maioris boni privativum, est minus contrarium voluntati, et propter hoc minus poenale esse videtur. Et inde est quod plures homines, qui bona sensibilia et corporalia magis aestimant et cognoscunt quam intellectualia et spiritualia, plus timent corporales poenas quam spirituales. Secundum quorum aestimationem, contrarius ordo videtur poenarum ordini supradicto. Apud hos enim maxima poena aestimantur laesiones corporis, et damna rerum exteriorum: deordinatio autem animae, et damnum virtutis, et amissio fruitionis divinae, in qua consistit ultima hominis felicitas, aut modicum aut nihil reputatur ab eis.

3158. — Hinc autem procedit quod hominum peccata a Deo puniri non aestimant: quia vident plerumque peccatores incolumitate corporis vigere, et exteriori fortuna potiri, quibus interdum homines virtuosi privantur.

3159. — Quod recte considerantibus mirum videri non debet. Cum enim bona exteriora ad inferiora ordinentur, corpus autem ad animam; in tantum exteriora et corporalia bona sunt homini bona, in quantum ad bonum rationis proficiunt; secundum vero quod bonum rationis impediunt, homini vertuntur in mala. Novit autem rerum dispositor Deus mensuram virtutis humanae. Unde interdum homini virtuoso corporalia et exteriora bona ministrat in adiutorium virtutis: et in hoc ei beneficium praestat. Interdum vero ei praedicta subtrahit, eo quod considerat huiusmodi esse sibi ad impedimentum virtutis et fruitionis divinae: ex hoc enim exteriora bona vertuntur homini in mala, ut dictum est; unde et eorum amissio, eadem ratione, homini vertitur in bonum. Si ergo omnis poena malum est; non est autem malum hominem exterioribus et corporalibus bonis privari secundum quod expedit ad profectum virtutis: non erit hoc homini virtuoso poena si privetur exterioribus bonis in adiumentum virtutis. E contrario autem erit malis in poenam si eis exteriora bona conceduntur, quibus provocantur ad malum. Unde et *Sap.* 14, 11 dicitur quod *creaturae Dei in odium factae sunt, et in tentationem animae hominum, et in muscipulam pedibus insipientium.*

b) Quia vero de ratione poenae est non solum quod sit malum, sed quod sit contrarium voluntati; amissio corporalium et exteriorum bonorum, etiam quando est homini in profectum virtutis et non in malum, dicitur poena abusive, ex eo quod est contra voluntatem.

3160. — Ex inordinatione autem hominis contingit quod homo non aestimet res secundum quod sunt, sed corporalia spiritualibus praeferat. Inordinatio autem talis aut est culpa, aut ex aliqua culpa praecedente procedit. Unde consequenter patet quod poena non sit in homine, etiam secundum quod est contra voluntatem, nisi culpa

2. Mas, como é da natureza da pena não só privar de um bem como também contrariar a vontade, e como a vontade do homem tem por objeto o bem como tal, acontece, às vezes, que aquilo que priva de um bem maior é menos contrário à vontade e, por isso, parece ser menos punitivo. Daí que muitos dos que conhecem e estimam mais os bens sensíveis e corpóreos do que os intelectuais e espirituais, temerem também mais as penas corpóreas do que as espirituais. E, segundo a avaliação deles, a máxima pena são as lesões corpóreas e os danos nos bens exteriores. Mas a desordem da alma, os danos da virtude e a perda da fruição divina, na qual está a felicidade última do homem, são tidos como pouco ou nada.

3. Daí aparecerem aqueles que pensam que Deus não pune os pecadores, porque vêem que muitos destes gozam de saúde do corpo e usufruem das riquezas exteriores, e que os virtuosos, às vezes, delas estão privados.

No entanto, isso não é para causar admiração a quem pensar bem. Com efeito, como os bens exteriores estão ordenados para os interiores e o corpóreos para a alma, os bens corpóreos e exteriores são bens para o homem na medida em que se submetem ao bem da razão. No entanto, enquanto impedem este bem, tornam-se maus para o homem. Deus, que dispõe as coisas, conhece a medida da virtude humana. Por isso, às vezes oferece ao homem virtuoso os bens corpóreos e exteriores para o auxílio da virtude, prestando-lhe assim um benefício. Mas também, às vezes, priva-o de tais bens, porque considera-os como um impedimento da virtude e da fruição divina, e então os bens exteriores transformam-se em males para o homem, como foi dito, e a perda dos mesmos, pelo mesmo motivo, transforma-se em bem. Logo, se toda pena é um mal, e se para o homem não é um mal ser privado dos bens exteriores e corpóreos, enquanto isto lhe favorece a virtude, então não será pena para o homem virtuoso a privação dos bens exteriores em benefício da virtude. Mas, ao contrário, haverá males na pena, se os bens exteriores lhe forem concedidos para levá-lo para o mal. Donde ser dito que: *As criaturas de Deus se converteram em abominações, em escândalo para as almas dos homens, e em armadilhas para os pés dos insensatos* (Sb 14, 11). Mas, como é da natureza da pena não ser somente mal, mas ser contrária à vontade, a perda dos bens exteriores e corpóreos, mesmo quando favorece a virtude, e não a prejudica, chama-se abusivamente pena, porque é contrária à vontade. Acontece, no entanto, que, devido à desordem que há no homem, este não considera as coisas como realmente são, mas prefere as corpóreas às espirituais. Mas esta desordem provém de uma culpa atual ou de uma culpa anterior. Depreende-se disso que não há pena para o homem, mesmo enquanto é contrária à vontade, se não há culpa anterior.

4. Evidencia-se isso também por outro argumento, a saber, as coisas em si mesmas boas não se tornam, pelo seu abuso, um mal para o homem, senão devido a uma desordem que nele exista.

praecedente.

3161. — Hoc etiam ex alio patet. Quia ea quae sunt secundum se bona, non verterentur homini in malum per abusum, nisi aliqua inordinatione in homine existente.

5. Além disso, convém que o que é aceito pela vontade, sendo naturalmente bom, seja tirado do homem para favorecimento da virtude, e isto é motivado por alguma desordem existente no homem, por uma culpa sua, ou por alguma conseqüência dela. Com efeito, é manifesto que devido a um pecado anterior existe alguma desordem no afeto humano, que, após, mais facilmente se inclina para o pecado. Por isso, também há culpa quando se auxilia alguém para o bem da virtude, por algo de modo punitivo, enquanto lhe é absolutamente contrário à vontade, embora, às vezes, seja querido segundo a razão que vê o fim. Mas desta desordem na natureza humana, vinda do pecado original, adiante trataremos (l. IV, c. L). Agora, porém, fica apenas esclarecido que Deus pune os homens pelos pecados, e que não pune sem culpa.

3162. — Item, quod oporteat ea quae voluntas acceptat eo quod sunt naturaliter bona, homini subtrahi ad profectum virtutis, provenit ex aliqua hominis deordinatione, quae vel est culpa, vel sequitur culpam. Manifestum enim est quod per peccatum praecedens fit quaedam inordinatio in affectu humano, ut facilius postmodum ad peccatum inclinetur. Non ergo est absque culpa etiam quod oportet hominem adiuvari ad bonum virtutis per id quod est ei quodammodo poenale, inquantum est absolute contra voluntatem ipsius, licet quandoque sit volitum secundum quod ratio respicit finem. Sed de hac inordinatione in natura humana existente ex peccato originali, posterius dicetur (*lib.* IV, cap. 50). Nunc autem intantum manifestum sit quod Deus punit homines pro peccatis: et quod non punit absque culpa.

CAPÍTULO CXLII
OS PRÊMIOS E AS PENAS NÃO SÃO IGUAIS

CAP. CXLII. - Quod non omnia praemia et poenae sunt aequales.

Loci congr. - *Matth.* XI (950); *Artic.* (604): Tertius est error.

1. Visto que a justiça divina exige, para que exista igualdade nas coisas, que sejam dadas penas pelas culpas e prêmios para as boas ações, é necessário que, se há graus nas boas ações e nos pecados (c. CXXXIX), haja também graus nas penas e nos prêmios. Em caso contrário, não seria observada a igualdade, se a pena maior não for dada ao que peca mais, e o maior prêmio, ao que faz maior bem, pois, pelo mesmo motivo, vê-se que são retribuídos diferentemente segundo a diferença entre o bem e o mal, e segundo a diferença entre o bem e o melhor, ou entre o mal e o pior.

3163. — Cum autem divina iustitia id exigat quod, ad aequalitatem in rebus servandam, pro culpis poenae reddantur, et pro bonis actibus praemia; oportet, si est gradus in virtuosis actibus et in peccatis, ut ostensum est (cap. 139), quod sit etiam gradus praemiorum et poenarum. Aliter enim non servaretur aequalitas, si non plus peccanti maior poena, aut melius agenti maius praemium redderetur: eiusdem enim rationis esse videtur quod differenter retribuatur secundum differentiam boni et mali, et secundum differentiam boni et melioris, vel mali et peioris.

2. Além disso, a igualdade da justiça distributiva é tal que coisas desiguais são também desigualmente retribuídas. Logo, não haveria uma justa recompensa de penas e de prêmios, se todos os prêmios e todas as penas fossem iguais.

3164. — Praeterea. Talis est aequalitas distributivae iustitiae, ut inaequalia inaequalibus reddantur. Non ergo esset iusta recompensatio per poenas et praemia, si omnia praemia et omnes poenae essent aequales.

3. Além disso, as penas e os prêmios são estabelecidos pelo legislador para que os homens sejam levados do mal para o bem, como se depreende do que acima foi dito (c. CXL). Ora, é necessário não só que os homens sejam levados para o bem e afastados do mal, como também que os bons sejam estimulados para o melhor, e os maus, afastados do pior. Mas isso não aconteceria se as penas e os prêmios fossem iguais. Logo, é necessário que as penas e os prêmios sejam desiguais.

3165. — Adhuc. Praemia et poenae a legislatore proponuntur ut homines a malis ad bona trahantur, ut ex supra (cap. 140) dictis patet. Oportet autem homines non solum trahi ad bona et retrahi a malis, sed etiam bonos allici ad meliora, et malos retrahi a peioribus. Quod non fieret si praemia et poenae essent aequalia. Oportet igitur et poenas et praemia inaequalia esse.

4. Além disso, assim como pelas disposições naturais uma coisa está disposta para receber a forma, também pelas boas obras, ou pelas más, dispõe-se alguém para as penas e para os prêmios. Mas é segundo a ordenação da providência divina dispor as coisas de mo-

3166. — Amplius. Sicut per dispositiones naturales aliquid disponitur ad formam, ita per opera bona et mala aliquis disponitur ad poenas et praemia. Sed hoc habet ordo quem divina providentia statuit in rebus, quod magis disposita perfectiorem formam

consequuntur. Ergo, secundum diversitatem bonorum operum vel malorum, oportet quod sit diversitas poenarum et praemiorum.

3167. — Item. Contingit excessum esse in operibus bonis et malis dupliciter: uno modo, secundum numerum, prout unus alio plura habet opera bona vel mala; alio modo, secundum qualitatem operum, prout unus alio vel melius vel peius opus habet. Oportet autem quod excessui qui est secundum numerum operum, respondeat excessus praemiorum vel poenarum: alias non fieret recompensatio in divino iudicio pro omnibus quae quis agit, si aliqua mala remanerent impunita et aliqua bona irremunerata. Pari ergo ratione, excessui qui est secundum inaequalitatem operum, inaequalitas praemiorum et poenarum respondet.

3168. — Hinc est quod dicitur *Deut.* 25, 2: *Pro mensura peccati erit et plagarum modus.* Et ISAIAE 27, 8: *In mensura contra mensuram, cum abiecta fuerit,* vindicabo *eam.*

3169. — Per hoc autem excluditur error QUORUNDAM dicentium in futuro omnia praemia et poenas esse aequales.

do que as mais bem dispostas recebam formas mais perfeitas. Logo, segundo a diversidade das boas e más obras deve ser também a diversidade das penas e dos prêmios.

5. Além disso, há duplo excesso tanto nas boas obras como nas más: o primeiro, segundo o número, enquanto uma pessoa tem mais que outra obras boas ou más; o outro, segundo a qualidade das obras, enquanto uma pessoa tem obras melhores ou piores do que outra. Ora, o excesso segundo o número das obras deve corresponder ao excesso dos prêmios ou das penas, pois, em contrário, não haveria recompensa no julgamento divino para todas as ações realizadas, se alguma obra má ficasse sem punição, ou uma boa ficasse sem remuneração. Por razão semelhante, o excesso segundo a desigualdade das boas obras corresponde à desigualdade dos prêmios e dos fins.

6. Daí ser dito na Escritura: *Segundo o pecado serão pragas* (Dt 25, 2); *Quando for desprezada, vingar-me-ei com medida igual* (Is 27, 8).

7. Por esses argumentos fica excluído o erro dos que afirmaram que no futuro todos os prêmios e penas serão iguais.

CAP. CXLIII. - DE POENA QUAE DEBETUR PECCATO MORTALI ET VENIALI PER RESPECTUM AD ULTIMUM FINEM.

LOCI CONGR. - II *Sent.* dist. 42, q. 1, a. 5; IV, dist. 46, q. 1, a. 3 (= *Suppl.* q. 99, a. 1); *Malo,* q. 7, a. 1 ad 24; *ibid.* a. 10; I-II, q. 87, a. 5; III, q. 86, a. 4; *Comp.* cap. 182 (355).

3170. — EST autem ex praedictis (cap. 139) manifestum quod dupliciter contingit peccare.

a) Uno modo, sic quod totaliter intentio mentis abrumpatur ab ordine ad Deum, qui dicitur ultimus finis bonorum: et hoc est peccatum mortale.

b) Alio modo, sic quod, manente ordine humanae mentis ad ultimum finem, impedimentum aliquod afferatur quo retardatur ne libere tendat in finem: et hoc dicitur peccatum veniale.

c) Si ergo secundum differentiam peccatorum oportet esse differentiam poenarum (cap. praec.), consequens est quod ille qui mortaliter peccat, sit puniendus sic quod excidat ab hominis fine: qui autem peccat venialiter, non ita quod excidat, sed ita quod retardetur, aut difficultatem patiatur, in adipiscendo finem. Sic enim iustitiae servatur aequalitas: ut quo modo homo peccando voluntarie a fine divertit, ita poenaliter, contra suam voluntatem, in finis adeptione impediatur.

3171. — Adhuc. Sicut est voluntas in hominibus, ita est inclinatio naturalis in rebus naturalibus. Si autem ab aliqua re naturali tollatur inclinatio eius ad finem, omnino finem illum consequi non potest: sicut corpus grave, cum gravitatem amiserit per corruptionem et factum fuerit leve, non perveniet ad medium. Si autem fuerit in

CAPÍTULO CXLIII
A PENA DEVIDA AO PECADO MORTAL E AO VENIAL RELATIVAMENTE AO FIM ÚLTIMO

1. Depreende-se, do que foi dito (c. CXXXIX), que se pode pecar de dois modos: primeiro, quando a intenção da mente não se dirige totalmente à ordenação para Deus, que constitui o fim último dos bens, havendo assim o pecado mortal; segundo, quando permanecendo a ordenação da mente humana para o fim último, aparece um impedimento que a prejudica na tendência para o mesmo fim, havendo então o pecado venial. Ora, se a diferença das penas (c. prec.) corresponde à diferença dos pecados, conseqüentemente, quem peca mortalmente deve ser punido sendo afastado do fim último do homem, mas quem peca venialmente não deve ser punido pelo afastamento do fim último, mas retido ou dificultado na consecução deste fim. E, assim, é observada a igualdade da justiça: do mesmo modo como o homem que se afasta do fim, pecando e por livre vontade, também deve ser punido contra a sua vontade e impedido de conseguir o fim.

2. Além disso, como há vontade no homem, também há inclinação natural nas coisas naturais. Se, porém, for tirada de uma coisa natural a inclinação para o fim, não poderá ela, de modo algum, alcançar aquele fim. Assim, por exemplo, se um corpo pesado perder o peso por corrupção, e tornar-se leve, ele não atinge o meio. Se, porém, for impedido em seu movimento, con-

tinuando, porém, a direção para o fim, se o obstáculo for afastado, ele atinge o fim. Ora, naquele que peca mortalmente, a intenção da vontade é totalmente afastada do fim último; naquele que peca venialmente, permanece a intenção para o fim, mas ela é impedida de certo modo, porque adere mais que deve às coisas que levam ao fim. Por isso, a quem peca mortalmente lhe é devida a pena que exclui totalmente da consecução do fim; mas, quem peca venialmente sofre alguma dificuldade antes de atingir o fim.

3. Além disso, o fato de alguém conseguir um bem que não procurava, é devido à sorte ou ao acaso (cf. cc. LXXIV, XLII). Por conseguinte, quem tem a intenção desviada do fim último, se o consegue, isso será obra da sorte ou do acaso. Porém, isso não é conveniente. Com efeito, o último fim é o bem do intelecto. Mas repugna ao intelecto a sorte, porque as coisas da sorte não provêm da ordenação do intelecto. Mas, não é conveniente que o intelecto consiga o seu fim fora da ordem intelectiva. Logo, não conseguirá o fim último quem, pecando mortalmente, têm a sua intenção desviada do fim último.

4. Além disso, a matéria não recebe a forma que provém do agente, se não estiver disposta para ela. Ora, o fim e o bem são a perfeição da vontade, como a forma o é da matéria. Por isso, a vontade não consegue o fim último se não estiver convenientemente disposta. Ora, a vontade dispõe-se para o fim pela intenção e pelo desejo do fim. Logo, não atinge o fim aquele cuja intenção desviou-se do fim.

5. Além disso, nas coisas ordenadas para o fim há tal relação que, se o fim existe ou existisse, necessariamente aquilo que se ordena para o fim existe. No entanto, se as coisas ordenadas para o fim não existem, nem o fim existiria, pois, se o fim pudesse existir mesmo não existindo as coisas ordenadas para ele, seria vão buscá-lo por esses meios. Mas é crença geral que o homem consegue o fim último, que é a sua felicidade, pelas ações virtuosas, nas quais o principal é a intenção do devido fim. Logo, é conveniente que seja afastado do último fim aquele que agir contra a virtude, afastando-se da intenção do fim último.

6. Daí o que está escrito: *Afastai-vos de mim, vós todos que fazeis o mal* (Mt 7, 23).

suo motu impeditum, inclinatione ad finem manente, remoto prohibente, perveniet ad finem. In eo autem qui peccat mortaliter, omnino avertitur intentio voluntatis a fine ultimo: in illo autem qui venialiter peccat, manet intentio conversa ad finem, sed aliqualiter impeditur, ex hoc quod plus debito inhaeret his quae sunt ad finem. Igitur ei qui peccat mortaliter, haec poena debetur, ut omnino excludatur a consecutione finis: ei autem qui peccat venialiter, quod difficultatem aliquam patiatur antequam ad finem perveniat.

3172. — Amplius. Cum aliquis consequitur aliquod bonum quod non intendebat, est a fortuna et casu (cf. capp. 74, 92). Si igitur ille cuius intentio est aversa a fine ultimo, finem ultimum assequatur, erit hoc a fortuna et casu. Hoc autem est inconveniens. Quia ultimus finis est bonum intellectus. Fortuna autem intellectui repugnat: quia fortuita absque ordinatione intellectus proveniunt. Inconveniens autem est quod intellectus suum finem consequatur non per viam intelligibilem. Non ergo consequetur finem ultimum qui, peccans mortaliter, habet intentionem aversam ab ultimo fine.

3173. — Item. Materia non consequitur formam ab agente nisi fuerit ad formam disposita. Finis autem et bonum est perfectio voluntatis sicut forma materiae. Voluntas igitur non consequetur ultimum finem nisi fuerit disposita convenienter. Disponitur autem ad finem voluntas per intentionem et desiderium finis. Non igitur consequetur finem cuius intentio a fine avertitur.

3174. — Praeterea. In his quae sunt ordinata ad finem, talis habitudo invenitur quod, si finis est vel erit, necesse est ea quae sunt ad finem fore; si autem ea quae sunt ad finem non sunt, nec finis erit: si enim finis esse potest etiam non existentibus illis quae sunt ad finem, frustra per huiusmodi media quaeritur finis. Confessum est autem apud omnes quod homo per opera virtutum, in quibus praecipuum est intentio finis debiti, consequitur ultimum finem suum, qui est felicitas. Si ergo aliquis contra virtutem agat, ab intentione ultimi finis aversus, conveniens est quod ultimo fine privetur.

3175. — Hinc est quod dicitur MATTH. 7, 23: *Discedite a me, omnes qui operamini iniquitatem.*

CAPÍTULO CXLIV
PELO PECADO MORTAL, O HOMEM FICA PARA SEMPRE PRIVADO DO FIM ÚLTIMO

1. A pena, pela qual se é privado do fim último, é interminável. Com efeito, não há privação senão daquilo que a coisa deve ser por natureza, pois, por exemplo, não se diz que o cachorrinho é privado da vista ao nascer. Ora, o homem não está apto para conseguir o fim último nesta vida por sua natureza, como acima foi pro-

CAP. CXLIV. - QUOD PER PECCATUM MORTALE ULTIMO FINE ALIQUIS IN AETERNUM PRIVATUR.

LOCI CONGR. - II *Sent.* dist. 42, q. 1, a. 5; *Matth.* XXV (2112-2114); *Rom.* II, lect. 2 (191-194); *Malo*, q. 7, a. 10; I-II, q. 87, a. 3; *Comp.* cap. 183 (356-359).

3176. — OPORTET autem hanc poenam qua quis privatur ultimo fine, esse interminabilem.

3177. — Privatio enim alicuius non est nisi quando natum est haberi: non enim catulus mox natus dicitur visu privatus. Ultimum autem finem consequi non est homo

aptus natus in hac vita, ut probatum est (capp. 47 sq.). Privatio ergo huiusmodi finis oportet quod sit poena post hanc vitam. Sed post hanc vitam non remanet homini facultas adipiscendi ultimum finem. Anima enim indiget corpore ad consecutionem sui finis: inquantum per corpus perfectionem acquirit et in scientia et in virtute. Anima autem, postquam a corpore fuerit separata, non redit iterum ad hunc statum quod per corpus perfectionem accipiat, sicut dicebant transcorporationem PONENTES, contra quos superius (1680c - 1683), disputatum est. Necesse est igitur quod ille qui hac poena punitur ut ultimo fine privetur, in aeternum privatus remaneat.

3178. — Adhuc. Si aliquid privatur eo quod est in natura eius ut habeatur, impossibile est illud reparari nisi fiat resolutio in praeiacentem materiam, ut iterum aliud de novo generetur: sicut cum animal amittit visum aut alium sensum. Impossibile est autem quod id quod iam generatum est, iterum generetur, nisi prius corrumpatur: et tunc ex eadem materia poterit aliud integrum generari, non idem numero, sed specie. Res autem spiritualis, ut anima vel angelus, non potest resolvi per corruptionem in aliquam praeiacentem materiam, ut iterum generetur aliud idem specie. Si igitur privetur eo quod est in natura ipsius ut habeat, oportet quod in perpetuum maneat talis privatio. Est autem in natura animae et angeli ordo ad ultimum finem, qui est Deus. Si ergo ab hoc ordine decidat per aliquam poenam, in perpetuum talis poena manebit.

3179. — Item. Naturalis aequitas hoc habere videtur, quod unusquisque privetur bono contra quod agit: ex hoc enim reddit se tali bono indignum. Et inde est quod, secundum civilem iustitiam, qui contra rempublicam peccat, societate reipublicae privatur omnino, vel per mortem vel per exilium perpetuum: nec attenditur quanta fuerit mora temporis in peccando, sed quid sit contra quod peccavit. Eadem autem est comparatio totius vitae praesentis ad rempublicam terrenam, et totius aeternitatis ad societatem Beatorum, qui, ut supra (capp. 62 sq.) ostensum est, ultimo fine aeternaliter potiuntur. Qui ergo contra ultimum finem peccat, et contra caritatem, per quam est societas Beatorum et tendentium in beatitudinem, in aeternum debet puniri, quamvis aliqua brevi temporis mora peccaverit.

3180. — Praeterea. *Apud divinum iudicium voluntas pro facto computatur*: quia, *sicut homines vident ea quae exterius aguntur, ita Deus inspicit hominum corda*. Qui autem propter aliquod temporale bonum aversus est ab ultimo fine, qui in aeternum possidetur, praeposuit fruitionem temporalem illius boni temporalis aeternae fruitioni ultimi finis. Unde patet quod multo magis voluisset in aeternum illo bono temporali frui. Ergo, secundum divinum iudicium, ita puniri debet ac si aeternaliter peccasset. Nulli autem dubium est quin pro aeterno peccato aeterna poena debeatur. Debetur igitur ei qui ab ultimo fine avertitur, poena aeterna.

vado (cc. XLVII ss). Logo, a privação desse fim deve ser pena após esta vida. Mas, após esta vida, no homem não permanece a faculdade de conseguir o fim último, porque a alma necessita do corpo para conseguir o seu fim, pois é mediante o corpo que adquire a perfeição do conhecimento e da virtude. Ora, separada do corpo, a alma não retorna ao estado em que recebe a perfeição pelo corpo, como afirmavam os que admitiam a *transmigração*, contra os quais acima foi debatido. Logo, é necessário que quem for punido pela pena da privação do fim último, permaneça para sempre privado dele.

2. Além disso, se alguma coisa é privada daquilo que deve existir na sua natureza, é impossível repará-la, a não ser que se volte à matéria preexistente para haver nova geração, como, por exemplo, quando o animal perde a vista ou um outro sentido. Ora, é impossível que aquilo que já foi gerado seja novamente gerado, a não ser que se tenha corrompido, podendo, então, haver outro ser integralmente gerado da mesma matéria, não segundo o mesmo número, mas segundo a espécie. Ora, a coisa espiritual, como a alma e o anjo, não pode retornar pela corrupção à matéria preexistente, para que seja de novo gerada outra coisa com identidade específica. Se, pois, é privada daquilo que deve existir na sua natureza, deve também permanecer com essa privação para sempre. Ora, há na natureza da alma e do anjo a ordenação para o fim último, que é Deus. Logo, se for afastada dessa ordenação devido a alguma pena, a pena permanecerá para sempre.

3. Além disso, parece haver eqüidade natural ao se privar alguém do bem contra o qual agiu, visto que se tornou indigno do mesmo. E assim é que, segundo a justiça social, quem comete uma falta contra a sociedade, desta sociedade será privado pela morte ou pelo exílio perpétuo, não se considerando o tempo que levou pecando, mas aquilo contra o qual pecara. Ora, toda a vida presente está para a sociedade terrena assim como toda a eternidade para a sociedade dos beatificados, os quais, como acima foi demonstrado (cc. LXII ss), gozam para sempre do fim último. Por isso, quem peca contra o fim último e contra a caridade, pela qual realiza-se a sociedade dos beatificados e dos que tendem para o fim, deve ser punido para sempre, embora tenha pecado por pouco tempo.

4. Além disso, *no julgamento divino, a vontade é vista como um fato* (Cf Agostinho. Sobre os Salmos 57, 3; PL 36, 677), porque *assim como os homens vêem as ações externas, Deus penetra nos corações deles* (1Rs 16, 7). Ora, quem por causa de um bem corpóreo afastou-se do último fim, que se possui para sempre, antepôs o gozo temporal ao gozo para sempre do último fim. Donde se concluir que preferiria muito mais o gozo do bem temporal para sempre. Portanto, segundo o juízo divino, deve ser punido como se pecasse para sempre. Ora, não há dúvida alguma de que, para um pecado eterno, deve corresponder uma pena eterna. Logo, a pena eterna é devida a quem se afastou do último fim.

5. Além disso, pela mesma razão de justiça retribui-se com a pena aos pecados, e às boas ações com o prêmio (c. CXL). Ora, *o prêmio da virtude é a beatitude* (I Ética 10, 1099b; Cmt 14,169), e esta é eterna, como se viu acima (loc. cit). Logo, também a pena pela qual se é privado da beatitude deve ser eterna.

6. Donde ser dito: *Irão eles para o suplício eterno e os justos para a vida eterna* (Mt 25, 46).

7. Por esses argumentos é afastado o erro dos que afirmam que as penas dos malfeitores cumprir-se-ão em tempo limitado e terminarão. Essa tese parece ter sido originada do pensamento de alguns filósofos que diziam serem todas as penas purgativas e, por isso, algum dia, haveriam de terminar.

8. Essa tese parecia convincente, quer devido aos costumes humanos, pois as penas são impostas pelas leis humanas para a correção dos vícios, donde produzirem efeitos medicinais; quer devido à razão, pois, se as penas fossem impostas por si mesmas, e não por outro motivo, resultaria que quem as impõe gozaria por causa da própria pena, o que está em desacordo com a bondade divina. Logo, é necessário que as penas sejam impostas por causa de outro motivo, e não se encontra outro motivo mais convincente do que a emenda dos vícios. Por isso, parece ser mais convincente se dizer que todas as penas são corretivas e, conseqüentemente, devem algum dia terminar, porque o que é purgável é acidental à natureza da criatura e pode ser removido sem corrupção da substância.

9. No entanto, é preciso concordar que as penas são impostas por Deus, não por causa delas mesmas, como se Deus nelas se deleitasse, mas por outra causa, a saber, a da ordem que deve ser imposta às criaturas, na qual consiste o bem do universo. Ora, essa ordem das coisas exige que todas elas sejam dispostas proporcionadamente por Deus, donde se dizer que Deus faz tudo com *peso, número e medida* (Sb 11, 21). Assim como os prêmios correspondem proporcionalmente aos atos virtuosos, também as penas, aos pecados. E a alguns pecados, como foi demonstrado acima, as penas eternas lhes são proporcionais. Por isso, Deus inflige penas eternas devido a alguns pecados, para que seja observada a devida ordenação das coisas, o que demonstra a sua sabedoria.

10. Se, no entanto, alguém afirmar que todas as penas são infligíveis para a correção dos costumes, e não por outro motivo, por isso, no entanto, não está forçado a afirmar que as penas são purgativas e termináveis.

Com efeito, também segundo as leis humanas, uns são punidos com pena de morte, não para sua correção, mas para a de outros. Donde ser dito: *Castiga o petulante e o estulto mostrar-se-á mais prudente* (Pr 19, 25). Além disso, alguns são também afastados da sociedade pelo exílio perpétuo, para que, sendo eles afastados, a sociedade seja purificada. Donde ser dito: *Afasta o cínico, e as causas de discórdia cessarão* (Pr 22, 10). Por isso, mesmo que as penas sejam impostas somente para a correção dos costumes, nada impede que uns sejam para sempre separados do convívio dos bons e punidos para sempre e, assim, os amedrontados pelas penas perpétuas desistam de

3181. — Adhuc. Eadem iustitiae ratione poena peccatis redditur, et bonis actibus praemium (cap. 140). *Praemium autem virtutis est beatitudo*. Quae quidem est aeterna, ut supra (l. c.) ostensum est. Ergo et poena qua quis a beatitudine excluditur, debet esse aeterna.

3182. — Hinc est quod dicitur MATTH. 25, 46: *Ibunt hi in supplicium aeternum, iusti autem in vitam aeternam.*

3183. — Per hoc autem excluditur error DICENTIUM poenas malorum quandoque esse terminandas. Quae quidem positio ortum habuisse videtur a positione quorundam PHILOSOPHORUM, qui dicebant omnes poenas purgatorias esse, et ita quandoque terminandas.

3184. — Videbatur autem hoc persuasibile:

a) Tum ex humana consuetudine. Poenae enim humanis legibus inferuntur ad emendationem vitiorum: unde sicut medicinae quaedam sunt.

b) Tum etiam ratione. Si enim poena non propter aliud infertur a puniente, sed propter se tantum, sequitur quod in poenis propter se delectetur: quod bonitati divinae non congruit. Oportet igitur poenas propter aliud inferri. Nec videtur alius convenientior finis quam emendatio vitiorum.

c) Videtur igitur convenienter dici omnes poenas purgatorias esse, et per consequens quandoque terminandas: cum illud quod est purgabile, accidentale sit rationi creaturae, et possit removeri absque consumptione substantiae.

3185. — Est autem concedendum quod poenae inferuntur a Deo non propter se, quasi Deus in ipsis delectetur, sed propter aliud: scilicet propter ordinem imponendum creaturis, in quo bonum universi consistit. Exigit autem hoc ordo rerum, ut proportionaliter omnia divinitus dispensentur: propter quod dicitur in libro *Sapientiae*, quod Deus omnia facit *in pondere, numero et mensura*. Sicut autem praemia proportionaliter respondent actibus virtuosis, ita poenae peccatis. Et quibusdam peccatis proportionantur poenae sempiternae, ut ostensum est. Infligit igitur Deus pro quibusdam peccatis poenas aeternas, ut debitus ordo servetur in rebus, qui eius sapientiam demonstrat.

3186. — *a*) Si quis tamen concedat omnes poenas ad emendationem morum induci, et non propter aliud: non tamen propter hoc cogitur ponere omnes poenas purgatorias et terminabiles esse.

b) Nam et secundum leges humanas aliqui morte puniuntur, non quidem ad emendationem sui, sed aliorum. Hinc est quod *Prov.* 19. 25 dicitur: *Pestilente flagellato, stultus sapientior erit.* Quidam etiam, secundum humanas leges, a civitate perpetuo exilio excluduntur, ut, eis subtractis, civitas purior reddatur. Unde dicitur *Prov.* 22, 10: *Eiice derisorem, et exibit cum eo iurgium, cessabuntque causae et contumeliae.*

c) Nihil igitur prohibet, etiam si poenae non nisi ad emendationem morum adhibeantur, quin, secundum divinum iudicium, aliqui debeant a societate bonorum perpetuo separari et in aeternum puniri, ut ex perpe-

tuae poenae timore homines peccare desistant, et bonorum societas purior ex eorum separatione reddatur: sicut dicitur *Apoc.* 22, 27: *Non intrabit in eam*, idest in Ierusalem caelestem, per quam designatur societas bonorum, aliquid *coinquinatum, aut faciens abominationem et mendacium.*

pecar e a sociedade dos bons fique purificada pela segregação dos maus. Assim é dito na Escritura Ssgrada: *Não entrará nela* (isto é, na Jerusalém celeste, pela qual é designada pela sociedade dos bons), *algo impuro, nem aquele que faz coisas abomináveis e mentirosas* (Ap 22, 27).

CAP. CXLV. - QUOD PECCATA PUNIUNTUR ETIAM PER EXPERIENTIAM ALICUIUS NOCIVI.

LOCI CONGR. - II *Sent.* dist. 35, a. 1; *Verit.* q. 5, a. 7; *Malo*, q. 1, a. 4; I, q. 48, a. 5; *Comp.* cap. 121 (237), 122 (238-239).

3187. — NON solum autem qui contra Deum peccant, puniendi sunt per hoc quod a beatitudine perpetuo excluduntur, sed per experimentum alicuius nocivi. Poena enim debet proportionaliter culpae respondere, ut supra (cap. 42) ostensum est. In culpa autem non solum avertitur mens ab ultimo fine, sed etiam indebite convertitur in alia quasi in fines. Non solum ergo puniendus est qui peccat per hoc quod excludatur a fine, sed etiam per hoc quod ex aliis rebus sentiat nocumentum.

3188. — Amplius. Poenae inferuntur pro culpis ut timore poenarum homines a peccatis retrahantur, ut supra (cap. praec.) dictum est. Nullus autem timet amittere id quod non desiderat adipisci. Qui ergo habent voluntatem aversam ab ultimo fine, non timent excludi ab illo. Non ergo per solam exclusionem ab ultimo fine a peccando revocarentur. Oportet igitur peccantibus etiam aliam poenam adhiberi, quam timeant peccantes.

3189. — Item. Si quis eo quod est ad finem inordinate utitur, non solum fine privatur, sed etiam aliud nocumentum incurrit: ut patet in cibo inordinate assumpto, qui non solum firmitatem non confert, sed etiam aegritudinem inducit. Qui autem in rebus creatis finem constituit, eis non utitur secundum quod debet, referendo scilicet ad ultimum finem. Non ergo solum debet puniri per hoc quod beatitudine careat, sed etiam per hoc quod aliquod nocumentum ab ipsis experiatur.

3190. — Praeterea. Sicut recte agentibus debentur bona, ita perverse agentibus debentur mala. Sed illi qui recte agunt, in fine ab eis intento percipiunt perfectionem et gaudium. E contrario ergo debetur haec poena peccantibus, ut ex his in quibus sibi finem constituunt, afflictionem accipiant et nocumentum.

3191. — Hinc est quod DIVINA SCRIPTURA peccatoribus comminatur non solum exclusionem a gloria, sed etiam afflictionem ex aliis rebus. Dicitur enim MATTH. 25, 41: *Discedite a me, maledicti, in ignem aeternum, qui paratus est diabolo et angelis eius.* Et in *Psalmo* 10, 7: *Pluet super peccatores laqueos: ignis, sulphur, et spiritus procellarum pars calicis eorum.*

3192. — Per hoc autem excluditur opinio ALGAZELIS, qui posuit quod peccatoribus haec sola poena reddetur, quod affligentur amissione ultimi finis.

CAPÍTULO CXLV
OS PECADOS SÃO TAMBÉM PUNIDOS PELOS SOFRIMENTOS

1. Os que pecam contra Deus não somente devem ser punidos pelo afastamento eterno da bem-aventurança, como também pela experiência de algum mal. Com efeito, a pena deve ser proporcional à culpa, como acima foi demonstrado (c. XLII). Ora, na culpa, não somente a alma é afastada do fim último, como também se volta indevidamente para outras coisas, como sendo elas o fim. Logo, quem peca não somente deve ser punido pela exclusão do fim, como também pelo sofrimento de males vindos de outras coisas.

2. Além disso, as penas são inflingidas por causa da culpa, para que o culpado se afaste dos pecados por medo delas, como foi dito acima (c. prec.). Ora, ninguém teme perder o que não deseja conseguir. Por isso, os que têm a vontade desviada do último fim, dele não temem ser excluídos, razão por que não são afastados do pecado só pela exclusão do último fim. Logo, é necessário inflingir também outras penas aos pecadores, de modo que eles, ao pecar, delas tenham medo.

3. Além disso, se alguém usa desordenadamente o que se destina ao fim, não somente dele se priva, como ainda incorre em outro mal, como se vê, por exemplo, em quem abusa da comida, pois além de não se fortalecer, fica doente. Ora, quem põe o fim nas coisas criadas, não as usa devidamente, isto é, não as dirige para o fim último. Logo, não somente deve ser punido com a privação da bem-aventurança, mas também por algum sofrimento vindo daquelas coisas.

4. Além disso, como se deve o bem ao que faz o bem, assim também se deve o mal ao que faz o mal. Ora, os que fizeram o bem recebem a perfeição e a alegria no fim que intencionaram. Por isso, em contrário, devem-se inflingir tais penas aos pecadores, de modo a sofrerem aflição e males nas coisas em que pecaram e nelas puseram o seu fim.

5. Donde a Divina Escritura inflingir aos pecados não somente a privação da glória, como também a aflição provocada por outras coisas. Assim, é dito: *Afastai-vos de mim, malditos, e ide para o fogo eterno que foi preparado para o diabo e seus anjos* (Mt 25, 4); *Fará chover sobre os pecadores brasas de fogo; o enxofre e o vento flamejante será a porção do seu cálice* (Sl 10, 7).

6. Por esses argumentos afasta-se a opinião de Algazel (II Filosofia 5, 5), que afirmava que os pecadores só serão afligidos pela pena da perda do último fim.

CAPÍTULO CXLVI
É LÍCITO AOS JUÍZES INFLIGIR PENAS

1. Como alguns desprezam as penas inflingidas por Deus, pois, estando entregues aos sentidos, cuidam só do que vêem, foi determinado pela providência divina que houvesse homens na terra, os quais, pelas penas sensíveis e atuais, forcem os outros à observância da justiça. Evidentemente eles não pecam ao punirem os maus, pois ninguém peca porque observa a justiça. Ora, pertence aos justos punir os maus, porque pela pena a culpa é punida, como se depreende do supradito (c. CXL). Logo, os juízes não pecam ao punirem os maus.

2. Além disso, na terra, os homens colocados acima dos outros são como executores da providência divina, pois Deus, pela ordenação da sua providência, realiza as coisas inferiores mediante as superiores, como se depreende do que foi dito acima (cc. LXXVII ss). Ora, ninguém peca seguindo a ordenação da providência divina. Além disso, é próprio da providência divina punir os maus e premiar os bons, como se depreende do que foi dito acima (c. CXL). Logo, os homens que governam os outros não pecam ao premiar os bons e castigar os maus.

3. Além disso, não é o bem que necessita do mal, porém este, daquele. Por isso, o que é necessário para a conservação do bem não pode ser em si mesmo mau. Ora, para a conservação da harmonia entre os homens é necessária a imposição das penas. Logo, punir os maus não é em si mesmo mau.

4. Além disso, o bem comum é melhor que o bem particular de um só (I Ética 1, 1094b; Cmt 2, 30). Por isso, pode-se excluir o bem particular, para a conservação do bem comum. Ora, a vida de alguns homens perniciosos prejudica o bem comum, que consiste na harmonia da sociedade humana. Logo, esses homens devem ser afastados do convívio humano pela morte.

5. Além disso, como o médico, ao agir, deseja a saúde do paciente, que consiste no devido equilíbrio dos humores, também o dirigente da sociedade deseja, no seu trabalho, a paz, que consiste na harmonia ordenada dos cidadãos. Ora, o médico com razão utilmente corta o membro gangrenado quando está iminente a decomposição do corpo. Por isso, também o governante da sociedade justa e inculpavelmente mata os homens maléficos, para que eles não perturbem a ordem social.

6. Daí dizer o Apóstolo: *Não sabeis que um pouco de fermento corrompe a massa?* (1Cor 5, 6 e 13), acrescentando logo após: *Afastai o mal de vós.* Referindo-se à autoridade terrestre, diz que: *Não sem razão leva a espada, é ministro de Deus, punidor irado de quem faz o mal* (Rm 13, 4). Diz S. Pedro: *Sujeitai-vos a toda criatura humana por causa de Deus; quer seja rei, como soberano; quer sejam governantes, como enviados para castigar os maus, também para premiar os bons* (1Pd 2, 13-14).

CAP. CXLVI. - QUOD IUDICIBUS LICET POENAS INFERRE.

LOCI CONGR. - IV *Sent.* dist. 37, q. 2, a. 1 (= *Suppl.* q. 60, a. 1); *Rom.* XII, lect. 3 (1008); *Carit.* a. 8 ad 10; I-II, q. 100, a. 8 ad 3; q. 105, a. 2 ad 9-12; II-II, q. 25, a. 6 ad 2; q. 64, a. 2; q. 65, a. 1; q. 67, a. 4; q. 108, aa. 1, 3; *Duo* (1259-1261).

3193. — QUIA vero poenas a Deo inflictas aliqui parvipendunt, propter hoc quod, sensibilibus dediti, solum ea quae videntur curant; ideo per divinam providentiam ordinatum est ut in terris sint homines qui per poenas sensibiles et praesentes aliquos ad observantiam iustitiae cogant. Quos manifestum est non peccare dum malos puniunt. Nullus enim peccat ex hoc quod iustitiam facit. Iustum autem est malos puniri: quia per poenam culpa ordinatur, ut ex supra (cap. 140) dictis patet. Non igitur iudices peccant malos puniendo.

3194. — Adhuc. Homines qui in terris super alios constituuntur, sunt quasi divinae providentiae executores: Deus enim, per suae providentiae ordinem, per superiora inferiora exequitur, ut ex supra (capp. 77 sqq.) dictis patet. Nullus autem ex hoc quod exequitur ordinem divinae providentiae, peccat. Habet autem hoc ordo divinae providentiae, ut boni praemientur et mali puniantur, ut ex supra (cap. 140) dictis patet. Non igitur homines qui aliis praesunt, peccant ex hoc quod bonos remunerant et puniunt malos.

3195. — Amplius. Bonum non indiget malo, sed e converso. Illud igitur quod est necessarium ad conservationem boni, non potest esse secundum se malum. Ad conservationem autem concordiae inter homines necessarium est quod poenae malis infligantur. Punire igitur malos non est secundum se malum.

3196. — Item. Bonum commune melius est quam bonum particulare unius. Subtrahendum est igitur bonum particulare ut conservetur bonum commune. Vita autem quorundam pestiferorum impedit commune bonum, quod est concordia societatis humanae. Subtrahendi igitur sunt huiusmodi homines per mortem ab hominum societate.

3197. — Praeterea. Sicut medicus in sua operatione intendit sanitatem, quae consistit in ordinata concordia humorum, ita rector civitatis intendit in sua operatione pacem, quae consistit in civium *ordinata concordia* (3003). Medicus autem abscindit membrum putridum bene et utiliter, si per ipsum immineat corruptio corporis. Iuste igitur et absque peccato rector civitatis homines pestiferos occidit, ne pax civitatis turbetur.

3198. — Hinc est quod APOSTOLUS dicit, I *Cor.* 5, 6: *Nescitis quia modicum fermentum totam massam corrumpit?* Et post pauca subdit: 13 *Auferte malum ex vobis ipsis.* Et *Rom.* 13, 4, dicitur de potestate terrena quod *non sine causa gladium portat: Dei enim minister est, vindex in iram ei qui* male *agit.* Et I PETR. 2, dicitur: 13 *Subiecti estote omni humanae creaturae propter Deum: sive regi, quasi praecellenti;* 14 *sive ducibus,* quasi *missis ad vindictam malefactorum, laudem vero bonorum.*

3199. — Per hoc autem excluditur errȯr QUORUNDAM dicentium vindictas corporales non licite fieri.

a) Qui ad sui fulcimentum erroris inducunt quod dicitur *Exod.* 20, 13: *Non occides.* Quod etiam MATTH. 5, 21 resumitur.

b) Inducunt etiam quod dicitur MATTH. 13, 30, quod Dominus ministris volentibus zizaniam colligere de medio tritici, respondit: *Sinite utraque crescere usque ad messem.* Per zizaniam autem 38 *filii nequam* intelliguntur, per messem autem 39 *saeculi finis*, ut ibidem dicitur. Non igitur mali subtrahendi sunt de medio bonorum per occisionem.

c) Inducunt etiam quod homo quandiu in mundo est, potest in melius transmutari. Non ergo est per occisionem subtrahendus a mundo, sed ad poenitentiam reservandus.

3200. — Haec autem frivola sunt.

a) Nam in lege quae dicit, *Non occides*, postmodum subditur: *Maleficos non patieris vivere.* Ex quo datur intelligi occisionem hominum iniustam prohibitam esse. Quod etiam ex verbis Domini apparet MATTH. 5. Nam cum dixisset, *Audistis quia dictum est antiquis, Non occides*, subiunxit: 22 *Ego autem dico vobis, Qui irascitur fratri suo* etc. Ex quo dat intelligere illam occisionem esse prohibitam quae procedit ex ira, non autem illam quae procedit ex zelo iustitiae.

b) Quod etiam Dominus dicit, *Sinite utraque crescere usque ad messem*, qualiter intelligendum sit, apparet per id quod sequitur: 29 *Ne forte, colligentes zizania, eradicetis simul et triticum.* Ibi ergo interdicitur malorum occisio ubi hoc sine periculo bonorum fieri non potest. Quod plerumque contingit quando mali nondum discernuntur a bonis per manifesta peccata; vel quando timetur periculum ne mali multos bonos post se trahant.

c) Quod vero mali, quandiu vivunt, emendari possunt, non prohibet quin iuste possint occidi: quia periculum quod de eorum vita imminet, est maius et certius quam bonum quod de eorum emendatione expectatur. Habent etiam in ipso mortis articulo facultatem ut per poenitentiam convertantur ad Deum. Quod si adeo sunt obstinati quod etiam in mortis articulo cor eorum a malitia non recedit, satis probabiliter aestimari potest quod nunquam a malitia resipiscant.

7. Por esses argumentos são refutados os erros dos que afirmam não ser lícito punir com castigos corporais. Apresentam eles como fundamento do erro que seguem o que está escrito na Escritura: *Não matarás* (Ex 20, 13), que é reassumido por Mateus (5, 21). Trazem ainda, para confirmação do que dizem, o que afirma a Escritura, que o Senhor, voltando-se aos servos que desejavam cortar cizânia, disse: *Deixai ambos crescerem até a colheita* (Mt 13, 30), entendendo-se por cizânia *os filhos da impiedade* e, por messe, o *fim dos tempos* (ib. 38s), como aí mesmo está esclarecido. Assim sendo, os maus não devem ser afastados do meio dos bons pela pena de morte. Dizem ainda que o homem, enquanto vive neste mundo, tem a possibilidade de melhorar. Por isso, não deve ser afastado do mundo pela morte, mas deve ser conservado para ser punido.

8. Mas essas razões são inconsistentes. Com efeito, a lei que diz: *Não matarás,* depois acrescenta: *Não permitirás que os perniciosos vivam* (Ex 22, 18), o que também se depreende das palavras do Senhor, pois, tendo dito: *Ouvistes o que foi dito aos antigos: não matarás* (Mt 5, 22), acrescenta: *Eu, porém, digo: o que se irar contra o irmão...* Com isso dá a entender que é proibido matar por ira, não, porém, matar por justo zelo. E aquilo que o Senhor diz: *Deixai que ambos cresçam até a messe,* como deve ser entendido, explica-se pelo que se segue: *Para que, colhendo a cizânia, não corteis também o trigo* (Mt 5, 29). Neste texto, portanto, é proibida a morte dos maus, quando ela não pode se dar senão com perigo para os bons. Acontece isso muitas vezes, quando os maus ainda não se distinguiram dos bons por pecados evidentes, ou quando se teme que os maus arrastem muitos bons com eles. Quanto à possibilidade da emenda dos maus enquanto vivem, isso não impede que eles sejam mortos por justiça, porque o perigo iminente que a vida deles traz é maior e mais certo que o bem esperado da emenda deles. Aliás, eles têm ainda a possibilidade de se converter para Deus pela penitência, em artigo de morte. Porém, se estão de tal modo obstinados que até em artigo de morte o seu coração não se afasta da malícia, pode-se provavelmente considerar que jamais dela se corrigirão.

CAP. CXLVII. - QUOD HOMO INDIGET DIVINO AUXILIO AD BEATITUDINEM CONSEQUENDAM.

LOCI CONGR. - II *Sent.* dist. 28, a. 1; dist. 29, a. 1; *Verit.* q. 24, a. 1 ad 2; *ibid.* a. 14; q. 27, a. 2: Homo autem; *Art.* (602): Tertius[3]; I-II, q. 109, a. 5; *Comp.* cap. 143 (284-286).

3201. — QUIA vero ex superioribus (capp. 112 sqq.) manifestum est quod divina providentia aliter disponit creaturas rationales quam res alias secundum quod in conditione naturae propriae ab aliis differunt, restat ostendendum quod etiam ex dignitate

CAPÍTULO CXLVII
O HOMEM NECESSITA DO AUXÍLIO DIVINO PARA ALCANÇAR A BEM-AVENTURANÇA

Depreende-se do que acima foi demonstrado (cc. CXII ss.) que a providência divina dispõe de modos diversos as criaturas racionais e as outras coisas, segundo aquelas se diferenciam das demais pela condição natural. Resta, agora, demonstrar que pela dignidade do fim

lhes é aplicado pela providência divina um modo de governo mais elevado (cf. cc. CXI).

Com efeito, verifica-se que elas atingem uma participação mais elevada do fim, segundo a exigência da sua natureza, pois, como naturalmente são intelectivas, atingem por sua operação a verdade inteligível, o que não acontece com as coisas desprovidas de intelecto. Por isso, como chegam pela operação natural à verdade inteligível, Deus tem evidentemente para elas uma providência diferente da que tem para as outras coisas. Assim, como é dado ao homem o intelecto e a razão, mediante os quais pode discernir e investigar a verdade, também lhe são dadas potências sensitivas exteriores e interiores, pelas quais é auxiliado na procura da verdade. Também lhe é dado o uso da palavra, por cujo intermédio pode manifestar ao outro a verdade concebida na mente, para que desse modo os homens se auxiliem no conhecimento da verdade e das outras coisas necessárias para a vida, pois que *o homem é um animal naturalmente social* (I Ética 5, 1097b; Cmt 9, 112).

No entanto, além disso, o fim último do homem consiste em um certo conhecimento da verdade que lhe excede a capacidade natural, isto é, em ver a verdade primeira em si mesma, como acima foi demonstrado (c. L ss). Ora, não é próprio das criaturas inferiores atingirem um fim que lhes exceda a capacidade natural. Por isso, é conveniente que, também por causa desse fim, sejam vistos os diversos modos de governo, referentes ao homem e referentes às criaturas inferiores. Com efeito, as coisas destinadas a um fim devem ser proporcionadas a ele. Se, pois, o homem está destinado a um fim que lhe excede a capacidade natural, é necessário que lhe seja acrescentado um auxílio divino sobrenatural, mediante o qual tenda para o fim.

2. Além disso, as coisas de uma natureza inferior não podem ser elevadas àquilo que é próprio de uma natureza superior, senão em virtude desta natureza superior. Por exemplo: a lua, que por si mesma não é luminosa, é capaz de iluminar, em virtude do sol; a água, que por si mesma não se aquece, fica aquecida pela virtude e pela ação do fogo. Ora, ver em si mesma a primeira verdade transcende a capacidade natural do homem, porque isso é próprio só de Deus, como acima foi demonstrado (c. LII). Por essa razão o homem necessita do auxílio divino para alcançar o fim citado.

3. Além disso, cada coisa alcança o último fim pela sua operação. Ora, a operação recebe a virtude de um princípio operante. Assim é que, por exemplo, pela operação do sêmen é gerado algo em determinada espécie, cuja virtude preexiste no sêmen. Logo, o homem não pode por sua operação chegar ao último fim, que transcende a capacidade natural das potências naturais, a não ser que a sua operação receba eficácia da virtude divina, para alcançar o fim.

4. Além disso, nenhum instrumento pode levar à última perfeição em virtude da sua forma própria, mas somente em virtude do agente principal, embora possa por sua própria virtude dispor de certo modo para a última perfeição. A serra, por exemplo, segundo a nature-

finis altior gubernationis modus a divina providentia eis adhibetur (cf. cap. 111).

3202. — Manifestum est autem quod secundum convenientiam suae naturae, ad altiorem participationem finis perveniunt. Quia enim intellectualis naturae sunt, per suam operationem intelligibilem veritatem attingere possunt: quod aliis rebus non competit, quae intellectu carent. Et quidem secundum quod ad intelligibilem veritatem naturali operatione perveniunt, manifestum est eis aliter provideri divinitus quam aliis rebus: inquantum homini datus est intellectus et ratio, per quae veritatem et discernere et investigare possit; datae sunt etiam ei vires sensitivae, et interiores et exteriores, quibus ad investigandam veritatem adiuvetur; datus est etiam ei loquelae usus, per cuius officium veritatem quam aliquis mente concipit, alteri manifestare possit; ut sic homines seipsos iuvent in cognitione veritatis, sicut et in aliis rebus necessariis vitae, cum sit homo *animal naturaliter sociale.*

3203. — Sed ulterius ultimus finis hominis in quadam veritatis cognitione constitutus est quae naturalem facultatem ipsius excedit[1]: ut scilicet ipsam primam Veritatem videat in seipsa, sicut supra (capp. 50 sqq.) ostensum est. Hoc autem inferioribus creaturis non competit, ut scilicet ad finem pervenire possint qui eorum facultatem naturalem excedat. Oportet igitur ut etiam ex hoc fine attendatur diversus gubernationis modus circa homines, et alias inferiores creaturas. Ea enim quae sunt ad finem, necesse est fini esse proportionata. Si igitur homo ordinatur in finem qui eius facultatem naturalem excedat, necesse est ei aliquod auxilium divinitus adhiberi supernaturale, per quod tendat in finem.

3204. — Adhuc. Res inferioris naturae in id quod est proprium superioris naturae non potest perduci nisi virtute illius superioris naturae: sicut luna, quae ex se non lucet, fit lucida virtute et actione solis; et aqua, quae per se non calet, fit calida virtute et actione ignis. Videre autem ipsam primam Veritatem in seipsa ita transcendit facultatem humanae naturae, quod est proprium solius Dei, ut supra (cap. 52) ostensum est. Indiget igitur homo auxilio divino ad hoc quod in dictum finem perveniat.

3205. — Item. Unaquaeque res per operationem suam ultimum finem consequitur. Operatio autem virtutem sortitur ex principio operante: unde per actionem seminis generatur aliquid in determinata specie, cuius virtus in semine praeexistit. Non potest igitur homo per operationem suam pervenire in ultimum finem suum, qui transcendit facultatem naturalium potentiarum, nisi eius operatio ex divina virtute efficaciam capiat perducendi ad finem praedictum.

3206. — Amplius. Nullum instrumentum secundum virtutem propriae formae perducere potest ad ultimam perfectionem, sed solum secundum virtutem principalis agentis: quamvis secundum propriam virtutem aliquam dispositionem facere possit ad ulti-

mam perfectionem. A serra enim secundum rationem propriae formae est sectio ligni, sed forma scamni est ab arte, quae utitur instrumento: similiter resolutio et consumptio in corpore animalis est a calore ignis, sed generatio carnis, et determinatio augmenti, et alia huiusmodi, sunt ab anima vegetabili, quae utitur calore igneo sicut instrumento. Sub Deo autem, qui est primus intellectus et volens, ordinantur omnes intellectus et voluntates (capp. 67, 70) sicut instrumenta sub principali agente. Oportet igitur quod eorum operationes efficaciam non habeant respectu ultimae perfectionis, quae est adeptio finalis beatitudinis, nisi per virtutem divinam. Indiget igitur rationalis natura divino auxilio ad consequendum ultimum finem.

3207. — Praeterea. Homini adsunt impedimenta plurima perveniendi ad finem. Impeditur enim debilitate rationis, quae de facili trahitur in errorem, per quem a recta via perveniendi in finem excluditur. Impeditur etiam ex passionibus partis sensitivae, et ex affectionibus quibus ad sensibilia et inferiora trahitur, quibus quanto magis inhaeret, longius ab ultimo fine distat: haec enim infra hominem sunt, finis autem hominis superior eo existit. Impeditur etiam plerumque corporis infirmitate ab executione virtuosorum actuum, quibus ad beatitudinem tenditur. Indiget igitur auxilio divino homo ne per huiusmodi impedimenta totaliter ab ultimo fine deficiat.

3208. — Hinc est quod dicitur IOAN. 6, 44: *Nemo potest venire ad me nisi Pater, qui misit me, traxerit illum;* et 15, 4: *Sicut palmes non potest ferre fructum a semetipso nisi manserit in vite, sic nec vos nisi in me manseritis.*

3209. — Per hoc autem excluditur error PELAGIANORUM qui dixerunt quod per solum liberum arbitrium homo poterat Dei gloriam promereri.

za da sua forma, serra a madeira, mas a forma de um banco vem da arte de quem se serve do instrumento. Semelhantemente, a dissolução e a corrupção dos alimentos no corpo animal vêm do calor do fogo, mas a geração da carne e o crescimento vêm da alma vegetativa, que se utiliza do calor do fogo como instrumento. No entanto, todos os intelectos e vontades subordinam-se a Deus, que é o primeiro intelecto e a primeira vontade (cc. LXVII e LXX), como instrumentos subordinados ao primeiro agente. Por isso, as suas operações não têm eficácia quanto à última perfeição, que consiste na posse da beatitude final, senão por virtude divina. Logo, a criatura racional necessita do auxílio divino para atingir o último fim.

5. Além disso, há muitos impedimentos para que o homem atinja o fim. É impedido pela debilidade do raciocínio, que facilmente leva ao erro, que o exclui do caminho certo para o fim; é impedido pelas paixões da parte sensitiva e pelas afeições pelas quais é atraído para as coisas sensíveis e inferiores, às quais quanto mais se apega, mais se distancia do último fim, pois elas são inferiores ao homem, mas o fim do homem é superior a ele; é também impedido, muitas vezes, pela fraqueza do corpo para a prática da virtude, pelas quais tende para a bem-aventurança. Por isso, o homem necessita do auxílio divino para que por esses impedimentos não falhe totalmente na procura do seu último fim.

6. Daí ser dito: *Ninguém pode vir a mim se o Pai que me enviou não o atrair* (Jo 6, 44); *Como os ramos não podem por si mesmo frutificar, a não ser permanecendo na videira, nem vós, se não permanecerdes em mim* (Jo 15, 4).

7. Por esses argumentos é refutado o erro dos Pelagianos, que disseram que o homem podia merecer a glória de Deus só pelo livre-arbítrio (cf. Agostinho. Sobre os Hereges 88).

CAP. CXLVIII. - QUOD PER AUXILIUM DIVINAE GRATIAE HOMO NON COGITUR AD VIRTUTEM.

LOCI CONGR. - II *Sent.* dist. 25, a. 2 ad 1; dist. 27, a. 2 ad 7; *Verit.* q. 28, a. 3 ad 6: Tertio modo; *ibid.* a. 4 ad 2; I-II, q. 10, a. 4; q. 51, a. 4 ad 2; q. 55, a. 4 ad 6; q. 113, a. 3, ad 2-3; *Ioan.* VI, lect. 5 (935).

3210. — POSSET autem videri ALICUI quod per divinum auxilium aliqua coactio homini inferatur ad bene agendum, ex hoc quod dictum est, *Nemo potest venire ad me nisi Pater, qui misit me, traxerit eum;* et ex hoc dicitur *Rom.* 8, 14, Qui *Spiritu Dei aguntur, hi filii Dei sunt* et II *Cor.* 5, 14, *Caritas Christi urget nos.* Trahi enim, et agi, et urgeri, coactionem importare videntur.

3211. — Hoc autem non esse verum manifeste ostenditur. Divina enim providentia rebus omnibus providet secundum modum eorum, ut supra (cap. 71) ostensum est. Est autem proprium homini, et omni rationali naturae, quod vo-

CAPÍTULO CXLVIII
PELO AUXÍLIO DA GRAÇA DIVINA O HOMEM NÃO É COAGIDO À VIRTUDE

1. Pode parecer a alguém que o auxílio divino coage o homem para agir bem, porque está dito: *Ninguém pode vir a mim se o Pai, que me enviou, não o tiver atraído* (Jo 6, 44); *Os que agem pelo Espírito de Deus, estes são os filhos de Deus* (Rm 8, 14); *A caridade de Cristo nos obriga* (2Cor 5, 14). Ora, ser atraído, agir por outro e ser obrigado parece importar coação.

Mas claramente se pode demonstrar que isso não seja verdade. Com efeito, a providência divina cuida de todas as coisas segundo o modo de cada uma, como acima foi demonstrado (c. LXXI). Ora, é próprio do homem, e de toda natureza racional, agir voluntariamente

e dominar os seus atos, como se depreende do que acima foi dito (l. II, cc. XLVII ss). Isso, no entanto, é contrário à coação. Logo, Deus não coage o homem para que ele aja com retidão.

2. Além disso, o fato de que o auxílio divino é prestado ao homem para que este aja bem, deve ser entendido no sentido de que causa em nós nossas obras como a causa primeira causa as obras da causa segunda e como o agente principal opera nos instrumentos. Donde ser dito: *Senhor, operais em nós, em todas as nossas obras* (Is 26, 12). Ora, a causa primeira causa a operação da causa segunda de acordo com o modo desta. Logo, também Deus causa em nós as nossas ações segundo o nosso modo, que é agir voluntariamente e não, por coação. Logo, o auxílio divino a ninguém coage para o bem agir.

3. Além disso, o homem ordena-se para o fim pela vontade, pois o objeto da vontade é o bem e o fim. Ora, o auxílio divino nos é concedido principalmente para conseguirmos o fim. Logo, o auxílio divino não exclui o nosso ato de vontade, mas, antes, nô-lo faz. Por isso, diz o Apóstolo: *Deus é que opera em nós o querer e o realizar, segundo a boa vontade* (Fl 2, 13). Ora, a coação exclui de nós o ato da vontade, pois agimos por coação quando queremos o contrário. Logo, Deus não nos coage por seu auxílio para agirmos bem.

4. Além disso, é pelos atos das virtudes que o homem atinge o seu último fim, pois a felicidade é posta como prêmio da virtude. Ora, os atos coagidos não são de virtudes, pois, nas virtudes, o principal é a eleição, que não pode existir sem o ato voluntário, contrário ao ato violento. Logo, o homem não é coagido por Deus para bem agir.

5. Além disso, as coisas ordenadas para o fim devem ser-lhe proporcionadas. Ora, o último fim, que se identifica com a felicidade, não é devido senão aos que agem voluntariamente, que são senhores dos seus atos. Por isso, não chamamos as coisas inanimadas nem os animais de felizes, de afortunados ou desgraçados, a não ser metaforicamente. Logo, não é coagido o auxílio que é dado ao homem por Deus, para que o homem alcance a felidade.

6. Por isso, está dito: *Vê, ponho hoje diante de ti a vida como bem e a morte, como mal, se amares Javé, teu Deus, e seguires o seu caminho. Mas se desviares o teu coração e não o escutares, digo-te, que irás para a ruína* (Dt 30, 15-18); *Diante do homem está a vida e a morte. Darei a cada um o que escolheu* (Eclo 15, 18).

luntarie agat et suis actibus dominetur, ut ex supra (*lib.* II, capp. 47 sq) dictis patet. Huic autem coactio contrariatur. Non igitur Deus suo auxilio hominem cogit ad recte agendum.

3212. — Adhuc. Divinum auxilium sic intelligitur ad bene agendum homini adhiberi, quod in nobis nostra opera operatur, sicut causa prima operatur operationes causarum secundarum, et agens principale operatur actionem instrumenti: unde dicitur ISAIAE 26, 12: *Omnia opera nostra operatus es in nobis, Domine*. Causa autem prima causat operationem causae secundae secundum modum ipsius. Ergo et Deus causat in nobis nostra opera secundum modum nostrum, qui est ut voluntarie, et non coacte agamus. Non igitur divino auxilio aliquis cogitur ad recte agendum.

3213. — Amplius. Homo per voluntatem ordinatur in finem: obiectum enim voluntatis est bonum et finis. Auxilium autem divinum nobis ad hoc praecipue impenditur ut consequamur finem. Eius ergo auxilium non excludit a nobis actum voluntatis, sed ipsum praecipue in nobis facit: unde et APOSTOLUS dicit, *Philipp.* 2, 13: *Deus est qui operatur in nobis velle et perficere, pro bona voluntate.* Coactio autem excludit in nobis actum voluntatis: coacte enim agimus cuius contrarium volumus. Non ergo Deus suo auxilio nos cogit ad recte agendum.

3214. — Item. Homo pervenit ad ultimum suum finem per actus virtutum: felicitas enim virtutis praemium ponitur. Actus autem coacti non sunt actus virtutum: nam in virtute praecipuum est electio, quae sine voluntario esse non potest, cui violentum contrarium est. Non igitur divinitus homo cogitur ad recte agendum.

3215. — Praeterea. Ea quae sunt ad finem, debent esse fini proportionata. Finis autem ultimus, qui est felicitas, non competit nisi voluntarie agentibus, qui sunt domini sui actus: unde neque inanimata, neque bruta animalia felicia dicimus, sicut nec fortunata aut infortunata, nisi secundum metaphoram. Auxilium igitur quod homini datur divinitus ad felicitatem consequendam, non est coactivum.

3216. — Hinc est quod *Deut.* 30 dicitur: 15 *Considera quod hodie* proposuerit Dominus *in conspectu tuo vitam et bonum, et e contrario mortem et malum:* 16 *ut diligas Dominum Deum tuum, et ambules in viis eius.* 17 *Si autem aversum fuerit cor tuum et audire nolueris,* 18 *praedico tibi hodie quod pereas.* Et *Eccli.* 15, 18 dicitur: *Ante hominem est vita et mors, bonum et malum. Quod placuerit ei, dabitur illi.*

CAPÍTULO CXLIX
O HOMEM NÃO PODE MERECER O AUXÍLIO DIVINO

1. Depreende-se do que acima foi dito que o homem não pode merecer o auxílio divino. Qualquer coisa or-

CAP. CXLIX. - QUOD DIVINUM AUXILIUM HOMO PROMERERI NON POTEST.

LOCI CONGR. - II *Sent.* dist. 5, q. 2, a. 1; dist. 28, a. 4; *Verit.* q. 24, a. 15; *Art.* (602): Tertius ; *Quodlib.* I, q. 4, a. 2; I, q. 62, a. 2; I-II, q. 109, a. 6; *Ioan.* XV, lect. 1 (1993).

3217. — Ex dictis autem manifeste ostenditur quod auxilium divinum homo prome-

reri non potest. Quaelibet enim res ad id quod supra ipsam est, materialiter se habet. Materia autem non movet seipsam ad suam perfectionem sed oportet quod ab alio moveatur. Homo igitur non movet seipsum ad hoc, quod adipiscatur divinum auxilium, quod supra ipsum est, sed potius ad hoc adipiscendum a Deo movetur (cap. 147). Motio autem moventis praecedit motum mobilis ratione et causa. Non igitur propter hoc nobis datur auxilium divinum quia nos ad illud per bona opera promovemus, sed potius ideo nos per bona opera proficimus, quia divino auxilio praevenimur.

3218. — Adhuc. Agens instrumentale non disponit ad perfectionem inducendam a principali agente nisi secundum quod agit ex virtute principalis agentis: sicut calor ignis non magis praeparat materiam ad formam carnis quam ad aliam formam, nisi inquantum agit in virtute animae. Sed anima nostra operatur sub Deo sicut agens instrumentale sub principali agente (cap. praec.). Non igitur potest se anima praeparare ad suscipiendum effectum divini auxilii nisi secundum quod agit ex virtute divina. Praevenitur igitur divino auxilio ad bene operandum, magis quam divinum auxilium praeveniat, quasi merendo illud vel se praeparando ad illud.

3219. — Amplius. Nullum agens particulare potest universaliter praevenire actionem primi universalis agentis: eo quod omnis actio particularis agentis originem habet ab universali agente; sicut in istis inferioribus omnis motus praevenitur a motu caelesti. Sed anima humana ordinatur sub Deo sicut particulare agens sub universali. Impossibile est ergo esse aliquem rectum motum in ipsa quem non praeveniat actio divina. Unde et IOAN. 15, 5, Dominus dicit: *Sine me nihil potestis facere.*

3220. — Item. Merces proportionatur merito: cum in retributione mercedis aequalitas iustitiae observetur. Effectus autem divini auxilii, qui facultatem naturae excedit, non est proportionatus actibus quos homo ex naturali facultate producit. Non igitur per huiusmodi actus potest homo praedictum auxilium mereri.

3221. — Praeterea. Cognitio praecedit voluntatis motum. Cognitio autem supernaturalis finis est homini a Deo: cum per rationem naturalem in ipsum attingere homo non possit, eo quod facultatem naturalem excedit. Oportet ergo quod motus voluntatis nostrae in ultimum finem auxilium divinum praeveniat.

3222. — Hinc est quod dicitur TIT. 3, 5: *Non ex operibus iustitiae quae fecimus nos, sed secundum suam misericordiam salvos nos fecit.* Et *Rom.* 9, 16: *Non est volentis*, scilicet velle, *nec currentis* scilicet currere, *sed miserentis Dei:* quia scilicet oportet quod ad bene volendum et operandum homo divino praeveniatur auxilio; sicut consuetum est quod effectus aliquis non attribuitur proximo operanti, sed primo moventi; attribuitur enim victoria duci, quae labore militum perpetratur. Non ergo per huiusmodi verba exclu-

dena-se necessariamente para aquilo que lhe é superior. Ora, a matéria não se move por si mesma para chegar à perfeição, mas necessita ser movida por outra coisa. Por isso, o homem não se move por si mesmo para conseguir o auxílio divino, que está acima de si, mas antes é movido por Deus para consegui-lo (c. CXLVII). Ora, a moção do movente tem prioridade de razão e de causalidade quanto ao movimento do movido. Por isso, o auxílio divino não nos é dado porque somos dirigidos para Deus pelas nossas boas obras, mas, antes, nós é que somos precedidos pelo auxílio divino para progredirmos nas boas obras.

2. Além disso, o agente instrumental não dispõe para a perfeição induzida pelo agente principal senão enquanto age em virtude deste, como, por exemplo, o calor do fogo não prepara a matéria para a forma da carne mais do que outra forma, senão enquanto age em virtude da alma. Ora, a nossa alma opera subordinada a Deus, como o agente instrumental subordinado ao agente principal (c. prec.). Por isso, a alma não pode preparar-se para receber o auxílio divino senão enquanto age por virtude divina. Logo, ela é antes preparada pelo auxílio divino para operar o bem, mais do que se prepara para ele, como se o merecesse ou se preparando para recebê-lo.

3. Além disso, nenhum agente particular pode anteceder-se de modo universal à ação do primeiro agente universal, porque toda ação do agente particular provém do agente universal, como, por exemplo, nos corpos inferiores todo movimento é antecipado pelo movimento dos corpos celestes. Ora, a alma humana subordina-se a Deus como o agente particular ao agente universal. Logo, é impossível haver nela algum movimento correto que não seja antecipado pela ação divida. Donde o Senhor dizer: *Sem mim nada podeis fazer* (Jo 15, 5).

4. Além disso, a recompensa é proporcional ao mérito, porque, na retribuição da recompensa, observa-se a justiça equitativa. Ora, o efeito do auxílio divino, que excede a capacidade da natureza, não é proporcional aos atos feitos pelo homem segundo a sua capacidade natural. Por isso, por esses atos, o homem não pode merecer o auxílio divino.

5. Além disso, o conhecimento precede o movimento da vontade. Ora, o conhecimento do fim sobrenatural, para o homem, vem de Deus, porque pela razão natural o homem não pode atingi-lo, pois lhe excede a faculdade natural. Logo, é necessário que o movimento da nossa vontade para o último fim seja predisposto pelo auxílio divino.

6. Daí o que está dito: *Deus nos salvou não pelas obras de justiça que fizemos, mas segundo a sua misericórdia* (Tt 3, 5); *Não é do que quer* (que dizer, do querer), *nem do que corre* (quer dizer, do correr), *mas da misericórdia de Deus* (Rm 9, 16), porque é necessário, para o homem bem querer e bem operar, que o auxílio divino o predisponha. Vê-se também comumente que um efeito não é atribuído ao agente próximo, mas, ao primeiro movente, pois, por exemplo, a vitória é atribuída ao general, mas os soldados é que lutaram. Con-

seqüentemente, por aquelas palavras não se exclui o livre-arbítrio, como alguns mal as entenderam, pensando que o homem não é senhor das suas ações interiores e exteriores. Elas querem dizer que o homem está sujeito a Deus. Assim é que também é dito: *Convertei-nos, Senhor, e seremos convertidos* (Lm 5, 21), donde se depreende que a nossa conversão vem do auxílio de Deus, que nos converte. Lê-se ainda, na Escritura Sagrada: *Voltai para mim, e eu me voltarei para vós* (Zc 1, 3), não porque a ação de Deus não se antecede à nossa conversão, como foi dito, mas porque nos auxilia após a conversão, pela qual nos voltamos para Deus, e determina o nosso devido fim.

7. Pelo que está dito, refuta-se o erro dos pelagianos, que diziam que este auxílio divino nos é dado por causa dos nossos méritos, e que o início da nossa conversão vem de nós e a sua consumação, de Deus.

ditur liberum voluntatis arbitrium, sicut QUIDAM male intellexerunt, quasi homo non sit dominus suorum actuum interiorum et exteriorum: sed ostenditur Deo esse subiectum. Et *Thren.* 4 dicitur: *Converte nos, Domine, ad te, et convertemur:* per quod patet quod conversio nostra ad Deum praevenitur auxilio Dei nos convertentis.

3223. — Legitur tamen ZACH. 1, 3, ex persona Dei dictum, *Convertimini ad me, et convertar ad vos:* non quin Dei operatio nostram conversionem praeveniat, ut dictum est; sed quia conversionem nostram, qua ad ipsum convertimur, adiuvat subsequenter, eam roborando ut ad effectum perveniat, et stabiliendo ut finem debitum consequatur.

3224. — Per hoc autem excluditur error PELAGIANORUM, qui dicebant huiusmodi auxilium propter merita nobis dari; et quod iustificationis nostrae initium ex nobis sit, consummatio autem a Deo.

CAPÍTULO CL
O MENCIONADO AUXÍLIO DIVINO CHAMA-SE GRAÇA. A GRAÇA QUE NOS FAZ GRATIFICADOS

1. Como aquilo que é dado a alguém sem méritos precedentes é dito ser dado por *graça,* e como o auxílio divino prestado ao homem se antecipa a todo mérito, como acima foi demonstrado (c. prec.), conclui-se que este auxílio é dado ao homem gratuitamente, razão por que convenientemente é chamado *graça.* Donde o Apóstolo dizer: *Se por graça, não é causa das obras, pois, se fosse por estas, a graça já não seria graça* (Rm 11, 6).

Há uma outra razão pela qual o referido auxílio divino recebeu o nome de *graça.* Com efeito, diz-se que uma pessoa é grata a outra porque lhe é querida e, por isso, de quem é amado por outro se diz que tem a sua *graça.* Ora, é da natureza do amor que o amante queira o bem do amado e lhe faça o bem. Assim, Deus quer e faz o bem a todas as criaturas, até porque o próprio ser da criatura e toda a sua perfeição provêm da vontade e da operação de Deus, como foi acima demonstrado (l. II, c. XV). Donde ser dito: *Amais tudo que existe e não odiais coisa alguma que criastes* (Sb 11, 25). Mas vê-se especial razão do amor divino naqueles aos quais é dado o auxílio divino para conseguir o bem que excede a ordem natural, isto é, o perfeito gozo não de um bem criado, mas do próprio Deus. Por isso, esse auxílio divino é convenientemente chamado de *graça,* não só porque é dado gratuitamente, como foi acima demonstrado, como também porque mediante ele o homem, devido a esta especial prerrogativa, torna-se *grato* a Deus. Donde dizer o Apóstolo: *Predestinou-nos para a adoação de filhos, segundo a sua decisão voluntária, e para glória da sua graça, na qual nos gratificou no seu filho dileto* (Ef 1, 5-6).

2. Convém, no entanto, que esta graça seja alguma coisa no homem gratificado, como uma forma ou perfeição do mesmo. Pois, aquilo que está dirigido para um

CAP. CL. - QUOD PRAEDICTUM DIVINUM AUXILIUM GRATIA NOMINATUR, ET QUID SIT GRATIA GRATUM FACIENS.

LOCI CONGR. - II *Sent.* dist. 26, aa. 1, 2; II *Cor.* XIII, lect. 2 (534); *Verit.* q. 27, aa. 1, 2; I-II, q. 110, aa. 1, 2; *Comp.* cap. 143 (286), 214 (425).

3225. — QUIA vero hoc quod datur alicui absque suis meritis praecedentibus, *gratis* ei dicitur dari; cum divinum auxilium homini exhibitum omne meritum humanum praeveniat ut ostensum est (cap. praec.), consequitur quod hoc auxilium gratis homini impendatur, et ex hoc convenienter *gratiae* nomen accepit. Unde et APOSTOLUS dicit, *Rom.* 11, 6: *Si gratia est, iam non ex operibus: alioquin gratia iam non est gratia.*

3226. — Est autem et alia ratio propter quam praedictum Dei auxilium *gratiae* nomen accepit. Dicitur enim aliquis alicui esse *gratus,* quia est ei dilectus: unde et qui ab aliquo diligitur, dicitur *gratiam* eius habere. Est autem de ratione dilectionis ut diligens bonum velit ei quem diligit, et operetur. Et quidem Deus bona vult et operatur circa omnem creaturam: ipsum enim esse creaturae, et omnis eius perfectio, est a Deo volente et operante, ut supra (*lib.* II, cap. 15) ostensum est; unde dicitur *Sap.* 11, 25: *Diligis omnia quae sunt, et nihil odisti eorum quae fecisti.* Sed specialis ratio divinae dilectionis ad illos consideratur quibus auxilium praebet ad hoc quod consequantur bonum quod ordinem naturae eorum excedit, scilicet perfectam fruitionem non alicuius boni creati, sed sui ipsius. Hoc igitur auxilium convenienter *gratia* dicitur, non solum quia gratis datur, ut ostensum est: sed etiam quia hoc auxilio homo speciali quadam praerogativa redditur Deo *gratus.* Unde et APOSTOLUS dicit, *Ephes,* 1: 5 *Praedestinavit nos in adoptionem filiorum, secundum propositum voluntatis suae,* 6 *in laudem gloriae gratiae suae, in qua gratificavit nos in dilecto Filio suo.*

3227. — Oportet autem hanc gratiam aliquid in homine gratificato esse, quasi quandam formam et perfectionem ipsius. Quod

enim in aliquem finem dirigitur, oportet quod habeat continuum ordinem in ipsum: nam movens continue mutat quousque mobile per motum finem sortiatur. Cum igitur auxilio divinae gratiae homo dirigatur in ultimum finem, ut ostensum est (cap. 147), oportet quod continue homo isto auxilio potiatur, quousque ad finem perveniat. Hoc autem non esset si praedictum auxilium participaret homo secundum aliquem motum aut passionem, et non secundum aliquam formam manentem, et quasi quiescentem in ipso: motus enim et passio talis non esset in homine nisi quando actu converteretur in finem; quod non continue ab homine agitur, ut praecipue patet in dormientibus. Est ergo gratia gratum faciens aliqua forma et perfectio in homine manens, etiam quando non operatur.

3228. — Adhuc. Dilectio Dei est causativa boni quod in nobis est: sicut dilectio hominis provocatur et causatur ex aliquo bono quod in dilecto est. Sed homo provocatur ad specialiter aliquem diligendum propter aliquod speciale bonum in dilecto praeexistens. Ergo ubi ponitur specialis dilectio Dei ad hominem, oportet quod consequenter ponatur aliquod speciale bonum homini a Deo collatum. Cum igitur, secundum praedicta, gratia gratum faciens designet specialem dilectionem Dei ad hominem, oportet quod aliqua specialis bonitas et perfectio per hoc homini inesse designetur.

3229. — Amplius. Unumquodque ordinatur in finem sibi convenientem secundum rationem suae formae: diversarum enim specierum diversi sunt fines. Sed finis in quem homo dirigitur per auxilium divinae gratiae, est supra naturam humanam. Ergo oportet quod homini superaddatur aliqua supernaturalis forma et perfectio, per quam convenienter ordinetur in finem praedictum.

3230. — Item. Oportet quod homo ad ultimum finem per proprias operationes perveniat. Unumquodque autem operatur secundum propriam formam. Oportet igitur, ad hoc quod homo perducatur in ultimum finem per proprias operationes, quod superaddatur ei aliqua forma, ex qua eius operationes efficaciam aliquam accipiant promerendi ultimum finem.

3231. — Praeterea. Divina providentia omnibus providet secundum modum suae naturae, ut ex supra (cap. 71) dictis patet. Est autem hic modus proprius hominum, quod ad perfectionem suarum operationum oportet eis inesse, super naturales potentias, quasdam perfectiones et habitus, quibus quasi connaturaliter et faciliter et delectabiliter bonum et bene operentur. Igitur auxilium gratiae, quod homo a Deo consequitur ad perveniendum in ultimum finem, aliquam formam et perfectionem homini inesse designat.

3232. — Hinc est quod gratia Dei in Scriptura quasi lux quaedam designatur: dicit enim Apostolus *Ephes.* 5, 8: *Eratis aliquando tenebrae: nunc autem lux in Domino.* Decenter autem perfectio per quam homo promovetur in ultimum finem, quae in Dei visione consistit, dicitur *lux*, quae est principium videndi.

fim convém que tenha contínua ordenação para ele, visto que o movente muda continuamente até que o movido pelo movimento alcance o fim. Ora, como o homem é dirigido para o último fim pelo auxílio da graça divina, como foi acima demonstrado (c. CXLVII), convém que receba continuamente esse auxílio até atingir o fim. No entanto, isso não aconteceria se o homem participasse do referido auxílio segundo algum movimento ou paixão, e não segundo uma forma permanente e como fixa nele. Com efeito, um tal movimento ou paixão não estaria sempre no homem senão quando atualmente o dirigisse para o fim, pois o homem não está permanentemente em atividade, como se verifica principalmente em quem dorme. Logo, a graça que o faz grato é uma forma de perfeição permanente no homem, até quando ele não está em ação.

3. Além disso, o amor de Deus é causa do bem que está em nós, como também o amor humano é provocado e causado por algum bem que está no amado. Ora, o homem é especialmente provocado a amar alguém por causa de algum bem especial preexistente no amado. Logo, onde há um amor especial de Deus referente ao homem, conseqüentemente deve pôr-se algum bem especial conferido por Deus ao homem. Ora, como segundo o que foi dito, a graça que faz o homem grato designa um amor especial de Deus para com o homem, pela mesma razão será necessário que isso manifeste haver no homem alguma bondade especial e perfeição.

4. Além disso, cada coisa ordena-se para o fim que lhe é conveniente segundo a natureza da sua forma, pois as espécies diversas tem fins diversos. Ora, o fim para o qual o homem se ordena pela graça divina é sobrenatural. Logo, é necessário acrescentar ao homem uma forma e perfeição sobrenatural, mediante a qual ele se ordene para o referido fim.

5. Além disso, convém que o homem alcance o último fim por suas próprias operações. Ora, cada coisa opera segundo a sua própria forma. Por isso, para que o homem possa atingir o último fim, convém acrescentar-se-lhe uma forma da qual as suas ações receberão alguma eficácia para que ele mereça o último fim.

6. Além disso, a providência divina cuida de todas as coisas conforme o modo de ser delas, como se depreende do que acima foi dito (c. LXXI). Ora, é modo próprio dos homens que neles deva haver, para a perfeição das suas operações que ultrapassam as potências naturais, algumas perfeições e hábitos, pelos quais, natural, fácil e deleitavelmente façam perfeitamente o bem. Por isso, o auxílio da graça, que o homem recebe de Deus para alcançar o fim último, designa alguma forma e perfeição existente no homem.

7. Daí a graça de Deus ser designada na Escritura Sagrada por luz, pois diz o Apóstolo: *Fostes antes trevas, mas agora sois luz, no Senhor* (Ef 5, 8). E com razão a perfeição mediante a qual o homem é levado para o último fim, que consiste na visão de Deus, chama-se *luz*, pois a luz é o princípio da visão.

8. Pelo que acima foi dito, refuta-se a opinião daqueles que dizem que a graça divina não põe coisa alguma no homem, tal como nada existe a mais naquele que é amado pelo rei, pois a graça existe só no rei. No entanto, o erro deles é patente, porque não levaram em consideração a diferença que há entre o amor divino e o humano. Ora, o amor divino é causa do bem que ama em alguém, ao passo que o humano nem sempre o é.

3233. — Per hoc autem excluditur opinio QUORUNDAM dicentium quod gratia Dei nihil in homine ponit: sicut nihil in aliquo ponitur ex hoc quod dicitur gratiam regis habere, sed solum in rege diligente. Patet ergo eos fuisse deceptos ex hoc quod non attenderunt differentiam inter dilectionem divinam et humanam. Divina enim dilectio est causativa boni quod in aliquo diligit: non semper autem humana.

CAPÍTULO CLI
A GRAÇA GRATIFICANTE CAUSA EM NÓS O AMOR DE DEUS

CAP. CLI. - QUOD GRATIA GRATUM FACIENS CAUSAT IN NOBIS DILECTIONEM DEI.

LOCI CONGR. - II *Sent.* dist. 26, a. 4; *Verit.* q. 27, a. 2; q. 28, a. 5; I-II, q. 107, a. 1, ad 2; q. 109, a. 3; q. 110, a. 3; II-II, q. 23, a. 2; *Duo* (1133-1136); *Comp.* cap. 214 (426).

1. Depreende-se do que foi acima dito que o auxílio da graça divina gratificante leva o homem a amar a Deus.

Com efeito, a graça gratificante é efeito do amor divino no homem. Ora, o efeito próprio do amor divino no homem parece ser amar a Deus, pois é precípuo na intenção do amante ter o seu amor retribuído pelo amado. Com efeito, o esforço do amante busca principalmente atrair o amado para o seu amor e, se não o conseguir, desaparece o amor. Por isso, é efeito da graça gratificante no homem que ele ame a Deus.

3234. — Ex praemissis autem manifestum fit quod per auxilium gratiae divinae gratum facientis hoc homo consequitur, quod Deum diligat.

3235. — Gratia enim gratum faciens est in homine divinae dilectionis effectus. Proprius autem divinae dilectionis effectus in homine esse videtur quod Deum diligat. Hoc enim est praecipuum in intentione diligentis, ut a dilecto reametur: ad hoc enim praecipue studium diligentis tendit, ut ad sui amorem dilectum attrahat; et nisi hoc accidat, oportet dilectionem dissolvi. Igitur ex gratia gratum faciente hoc in homine sequitur, quod Deum diligat.

2. Além disso, naqueles para os quais um é o fim, deve haver uma certa união enquanto se ordenam para este fim. Por isso, por exemplo, na vida social os homens se congregam pela concórdia para poder conseguir o bem da sociedade, e os soldados numa batalha devem se unir e operar em comum para conseguir a vitória, que é o fim comum. Ora, o último fim, para o qual o homem é conduzido pelo auxílio da graça divina, é a visão essencial de Deus, que é própria do mesmo Deus e, desse modo, o bem final é comunicado por Deus ao homem. Por isso, o homem não pode ser levado para este fim, se não se unir a Deus por conformidade da vontade, que é o efeito próprio do amor, pois: *é próprio dos amigos terem o mesmo querer e o mesmo não-querer, e alegrar-se e entristecer-se com as mesmas coisas* (IX Ética 3, 1165b; Cmt 3, 1794). Logo, pela graça gratificante o homem se torna amigo de Deus, porque por meio dela o homem é conduzido para o fim que Deus lhe comunica.

3236. — Adhuc. Eorum quorum est unus finis, oportet aliquam unionem esse inquantum ordinantur ad finem: unde et in civitate homines per quandam concordiam adunantur ut possint consequi reipublicae bonum; et milites in acie oportet uniri et concorditer agere ad hoc quod victoriam, quae est communis finis, consequantur. Finis autem ultimus, ad quem homo per auxilium divinae gratiae perducitur, est visio Dei per essentiam, quae propria est ipsius Dei: et sic hoc finale bonum communicatur homini a Deo. Non potest igitur homo ad hunc finem perduci nisi uniatur Deo per conformitatem voluntatis. Quae est proprius effectus dilectionis: nam *amicorum proprium est idem velle et nolle, et de eisdem gaudere et dolere*. Per gratiam ergo gratum facientem homo constituitur Dei dilector: cum per eam homo dirigatur in finem ei communicatum a Deo.

3. Além disso, como o fim e o bem são o objeto próprio do apetite, ou afeto, convém que pela graça gratificante, que dirige o homem para o último fim, o afeto humano seja principalmente aperfeiçoado. Ora, a principal perfeição do afeto está no amor. E um sinal disto é que todo movimento afetivo vem do amor, pois ninguém deseja, espera ou se alegra, senão em vista do bem amado; igualmente, ninguém foge, teme, se entristece, ou fica irado senão por causa daquilo que contraria o bem amado. Logo, o efeito principal da graça gratificante é o homem amar a Deus.

3237. — Amplius. Cum finis et bonum sit proprium obiectum appetitus sive affectus, oportet quod per gratiam gratum facientem, quae hominem dirigit in ultimum finem, affectus hominis principaliter perficiatur. Principalis autem perfectio affectus est dilectio. Cuius signum est, quod omnis motus affectus ab amore derivatur: nullus enim desiderat, aut sperat, aut gaudet, nisi propter bonum amatum; similiter autem neque aliquis refugit, aut timet, aut tristatur, aut irascitur, nisi propter id quod contrariatur bono amato. Principalis ergo effectus gratiae gratum facientis est ut homo Deum diligat.

3238. — Item. Forma per quam res ordinatur in aliquem finem, assimilat quodammodo rem illam fini: sicut corpus per formam gravitatis acquirit similitudinem et conformitatem ad locum ad quem naturaliter movetur. Ostensum est autem (3227) quod gratia gratum faciens est forma quaedam in homine per quam ordinatur ad ultimum finem, qui Deus est. Per gratiam ergo homo Dei similitudinem consequitur. Similitudo autem est dilectionis causa: *omne enim simile diligit sibi simile*. Per gratiam ergo homo efficitur Dei dilector.

3239. — Praeterea. Ad perfectionem operationis requiritur quod aliquis constanter et prompte operetur. Hoc autem praecipue facit amor: propter quem etiam difficilia levia videntur. Cum igitur ex gratia gratum faciente oporteat hominis operationes perfectas fieri, ut ex dictis (3229) patet, necessarium est quod per eandem gratiam Dei dilectio constituatur in nobis.

3240. — Hinc est quod APOSTOLUS dicit, *Rom.* 5, 5: *Caritas Dei diffusa est in cordibus nostris per Spiritum Sanctum, qui datus est nobis.* Dominus etiam dilectoribus suis visionem suam repromittit, dicens, IOAN. 14, 21: *Qui diligit me, diligetur a Patre meo: et ego diligam eum, et manifestabo ei meipsum.*

3241. — Unde patet quod gratia, quae ad finem divinae visionis dirigit, dilectionem Dei causat in nobis.

4. Além disso, a forma segundo a qual uma coisa se ordena para o fim, de certo modo torna aquela coisa semelhante ao fim, como, por exemplo, o corpo, que pela força da gravidade adquire semelhança e conformidade com o lugar para o qual é naturalmente movido. Ora, foi acima demonstrado (c. prec.) que a graça gratificante é uma certa forma pela qual o homem se ordena para o último fim, que é Deus. Ora, a semelhança é a causa do amor, pois *o semelhante ama o semelhante* (Eclo 13, 19). Logo, pela graça o homem ama a a Deus.

5. Além disso, é preciso, para a perfeição da operação, que a pessoa opere constante e imediatamente. Ora, é isto que o amor faz em primeiro lugar, razão por que também as coisas difíceis parecem leves. Por isso, como convém que as operações do homem tornem-se perfeitas pela graça gratificante, como se depreende do que foi dito (c. prec.), é necessário que pela mesma graça o amor de Deus manifeste-se em nós.

6. Daí o Apóstolo dizer: *A caridade de Deus foi difundida em nossos corações pelo Espírito Santo que nos foi dado* (Rm 5, 5). E também o Senhor prometeu a sua visão aos que amam: *Quem me ama é amado por meu Pai, e eu o amarei e me manifestarei a ele* (Jo 14, 21). Donde se depreende que a graça, que nos leva para o fim, que consiste na visão divina, causa em nós o amor de Deus.

CAP. CLII. - QUOD DIVINA GRATIA CAUSAT IN NOBIS FIDEM.

LOCI CONGR. - IV *Sent.* dist. 17, q. 1, a. 1, q.la 2; *ibid.* a. 3, q.la 3; *Art.* (602): Tertius[2]; *Verit.* q. 28, a. 4; *Ephes.* II, lect. 3 (95-96); I-II, q. 113, a. 4; II-II, q. 6, a. 1; III, q. 85, a. 5; *ibid.* a. 6 ad 3; q. 86, a. 6 ad 1.

3242. — Ex hoc autem quod divina gratia caritatem in nobis causat (cap. praec.), necessarium est quod etiam in nobis fides per gratiam causetur.

3243. — Motus enim quo per gratiam in ultimum finem dirigimur, est voluntarius, non violentus, ut supra (cap. 148) ostensum est. Voluntarius autem motus in aliquid esse non potest nisi sit cognitum. Oportet igitur quod per gratiam in nobis cognitio ultimi finis praestituatur, ad hoc quod voluntarie dirigamur in ipsum. Haec autem cognitio non potest esse secundum apertam visionem in statu isto, ut supra (capp. 48, 52) probatum est. Oportet igitur quod sit cognitio per fidem.

3244. — Amplius. In quolibet cognoscente modus cognitionis consequitur modum propriae naturae: unde alius modus cognitionis est angeli, hominis, et bruti animalis, secundum quod eorum naturae diversae sunt, ut ex praemissis (*lib.* II, capp. 68, 82; 96 sqq.) patet. Sed homini, ad consequendum ultimum finem, additur aliqua perfectio super propriam naturam, scilicet gratia, ut ostensum est (cap. 150). Oportet igitur quod etiam super cognitionem naturalem hominis, addatur in eo aliqua cognitio quae rationem naturalem excedat. Et

CAPÍTULO CLII
A GRAÇA DIVINA CAUSA EM NÓS A FÉ

1. Sendo que a graça divina causa em nós a caridade (c. prec.), é necessário que ela também cause em nós a fé.

Com efeito, a moção pela qual somos dirigidos para o último fim pela graça é voluntária e não violenta, como acima foi demonstrado (c. CXLVIII). Ora, em nenhuma coisa pode haver moção voluntária se não houver o conhecimento do fim. Por isso, é preciso que o conhecimento do último fim nos seja antes apresentado para que voluntariamente nos dirijamos para ele. Ora, este conhecimento não pode ser de clara visão no presente estado, como acima se provou (cc. XLVIII e LII). Por isso, deve ser conhecimento pela fé.

2. Além disso, em todo cognoscente o modo de conhecimento segue o modo próprio da sua natureza, donde serem diferentes os modos de conhecimento dos anjos, do homem e do animal irracional, pois as naturezas dos mesmos são diversas, como se depreende do que foi dito acima (l. II, cc. LXVIII, LXXXII e XCVI ss). Ora, para que alcance o último fim, acrescenta-se outra perfeição à natureza que lhe é própria, a saber, a graça, como acima foi demonstrado (c. L). É preciso, pois, que também sobre o conhecimento natural do homem se lhe acrescente um conhecimento que exceda a razão natu-

ral. Esse conhecimento é o da fé, e se refere ao que não se vê pela razão natural.

3. Além disso, todas as vezes que uma coisa é movida por um agente é preciso que no princípio o móvel seja imperfeitamente submetido às impressões do agente, como se fossem alheias e não próprias, até que a coisa se aproprie delas no termo do movimento. Assim, por exemplo, a madeira é primeiramente aquecida pelo fogo, e este calor não é próprio dela, mas lhe é acrescido à natureza; mas, no fim, quando a madeira já está em brasa, o calor torna-se-lhe próprio e natural. O mesmo acontece quando alguém é ensinado pelo mestre, pois convém que inicialmente deste receba os conceitos, não como se os entendesse em si mesmos, mas por via de crença, como existentes acima da sua capacidade. Porém, no final, quando já os estiver aprendido, pode compreendê-los. Ora, como se depreende do que foi acima dito (c. CXLVII), o auxílio da graça divina nos encaminha para o último fim, sendo o último fim a clara visão da primeira verdade em si mesma, como acima foi demonstrado (cc. L ss). É necessário que, antes de atingir este fim, o intelecto humano submeta-se a Deus por via de credulidade, o que é feito pela graça divina.

4. Além disso, no princípio desta obra foram apresentadas as conveniências segundo as quais foi necessário que a verdadeira doutrina fosse proposta aos homens através da fé (l. I, cc. III ss). Dessas conveniências também se pode deduzir que é necessário que a fé seja efeito da graça divina em nós.

5. Daí ter dito o Apóstolo: *Na graça fostes salvos pela fé. E isto não veio de vós, mas é dom de Deus* (Ef 2, 8).

6. Pelo acima exposto é refutado o erro dos pelagianos, que diziam que, em nós, o início da fé provém de nós mesmos, não de Deus.

haec est cognitio fidei, quae est de his quae non videntur per rationem naturalem.

3245. — Item. Quandocumque ab aliquo agente movetur aliquid ad id quod est proprium illi agenti, oportet quod a principio ipsum mobile subdatur impressionibus agentis imperfecte, quasi alienis et non propriis sibi, quousque fiant ei propriae in termino motus: sicut lignum ab igne primo calefit, et ille calor non est proprius ligno, sed praeter naturam ipsius; in fine autem, quando iam lignum ignitum est, fit ei calor proprius et connaturalis. Et similiter, cum aliquis a magistro docetur, oportet quod a principio conceptiones magistri recipiat non quasi eas per se intelligens, sed per modum credulitatis, quasi supra suam capacitatem existentes: in fine autem, quando iam edoctus fuerit, eas poterit intelligere. Sicut autem ex dictis (cap. 147) patet, auxilio divinae gratiae dirigimur in ultimum finem. Ultimus autem finis est manifesta visio Primae Veritatis in seipsa: ut supra (capp. 50 sqq.) ostensum est. Oportet igitur quod, antequam ad istum finem veniatur, intellectus hominis Deo subdatur per modum credulitatis, divina gratia hoc faciente.

3246. — Praeterea. In principio huius Operis positae sunt utilitates propter quas necessarium fuit divinam veritatem hominibus per modum credulitatis proponi (*lib.* I, capp. 3 sqq.). Ex quibus etiam concludi potest quod necessarium fuit fidem esse divinae gratiae effectum in nobis.

3247. — Hinc est quod Apostolus dicit, *ad Ephes.* 2, 8: *Gratia salvati estis per fidem. Et hoc non ex vobis: Dei enim donum est.*

3248. — Per hoc autem excluditur error Pelagianorum, qui dicebant quod initium fidei in nobis non erat a Deo, sed a nobis.

CAPÍTULO CLIII
A GRAÇA DIVINA CAUSA EM NÓS A ESPERANÇA

1. Das mesmas idéias acima expostas depreende-se que convém que a esperança da futura bem-aventurança seja causada em nós pela graça.

Com efeito, no homem, o amor ordenado para os outros origina-se do amor de si mesmo, enquanto alguém se ordena para o amigo como para si mesmo. Ora, uma pessoa se ama enquanto quer o bem para si, como também ama o outro, enquanto lhe deseja o bem. Convém, pois, que o homem seja também levado, por aquilo que o liga ao próprio bem, para aquilo que o liga ao bem do outro. Por isso, aquilo que alguém espera do bem do outro lhe é a via para que ame como a si mesmo aquele de quem espera o bem. Com efeito, alguém é amado em si mesmo quando quem o ama lhe deseja o bem, até mesmo quando nada disto lhe é proveitoso. Ora, como pela graça gratificante efetua-se no homem o amor segundo o qual Deus é amado por si mesmo (c.

CAP. CLIII. - Quod divina gratia causat in nobis spem.

Loci congr. - III *Sent.* dist. 26, q. 2, a. 2; *Rom.* VIII, lect. 5 (681-684); I *Thess.* 5, lect. 1 (120); *Spe*, a. 1; II-II, q. 17, aa. 5-8; III, q. 85, a. 5; *Comp.* II, cap. 1 (545) 2 (546-548).

3249. — Ex eisdem etiam ostendi potest quod oportet in nobis per gratiam spem futurae beatitudinis causari.

3250. — *a*) Dilectio enim quae est ad alios, provenit in homine ex dilectione hominis ad seipsum, inquantum ad amicum aliquis se habet sicut ad se. Diligit autem aliquis seipsum inquantum vult sibi bonum: sicut alium diligit inquantum vult ei bonum. Oportet igitur quod homo, per hoc quod circa proprium bonum afficitur, perducatur ad hoc quod afficiatur circa bonum alterius. Per hoc igitur quod aliquis ab alio sperat bonum, fit homini via ut illum diligat a quo bonum sperat, secundum seipsum: diligitur enim aliquis secundum seipsum quando diligens bonum eius vult, etiam si nihil ei inde proveniat. Cum igitur per gratiam gratum facientem causetur in homine quod Deum propter se diligat (cap. 151), conse-

quens fuit ut etiam per gratiam homo spem de Deo adipisceretur.

b) Amicitia vero, qua quis alium secundum se diligit, etsi non sit propter propriam utilitatem, habet tamen multas utilitates consequentes, secundum quod unus amicorum alteri subvenit ut sibi ipsi. Unde oportet quod, cum aliquis alium diligit, et cognoscit se ab eo diligi, quod de eo spem habeat. Per gratiam autem ita constituitur homo Dei dilector, secundum caritatis affectum, quod etiam instruitur per fidem quod a Deo praediligatur: secundum illud quod habetur I IOAN. 4, 10: *In hoc est dilectio, non quasi nos dilexerimus Deum, sed quoniam ipse prior dilexit nos*. Consequitur igitur ex dono gratiae quod homo de Deo spem habeat.

c) Ex quo etiam patet quod, sicut spes est praeparatio hominis ad veram Dei dilectionem, ita et e converso ex caritate homo in spe confirmatur.

3251. — Amplius. In omni diligente causatur desiderium ut uniatur suo dilecto inquantum possibile est: et hinc est quod delectabilissimum est amicis convivere. Si ergo per gratiam homo Dei dilector constituitur, oportet quod in eo causetur desiderium unionis ad Deum, secundum quod possibile est. Fides autem, quae causatur ex gratia, declarat possibilem esse unionem hominis ad Deum secundum perfectam fruitionem, in qua beatitudo consistit. Huius igitur fruitionis desiderium in homine consequitur ex Dei dilectione. Sed desiderium rei alicuius molestat animam desiderantis nisi adsit spes de consequendo. Conveniens igitur fuit ut in hominibus in quibus Dei dilectio et fides causatur per gratiam, quod etiam causetur spes futurae beatitudinis adipiscendae.

3252. — Item. In his quae ordinantur ad aliquem finem desideratum, si aliqua difficultas emerserit, solatium affert spes de fine consequendo: sicut amaritudinem medicinae aliquis leviter fert propter spem sanitatis. In processu autem quo in beatitudinem tendimus, quae est finis omnium desideriorum nostrorum, multa difficilia imminent sustinenda: nam virtus, per quam ad beatitudinem itur, *circa difficilia est*. Ad hoc igitur ut levius et promptius homo in beatitudinem tenderet, necessarium fuit ei spem de obtinenda beatitudine adhibere.

3253. — Praeterea. Nullus movetur ad finem ad quem aestimat esse impossibile perveniri. Ad hoc igitur quod aliquis pergat in finem aliquem, oportet quod afficiatur ad finem illum tanquam possibilem haberi: et hic est affectus spei. Cum igitur per gratiam dirigatur homo in ultimum finem beatitudinis, necessarium fuit ut per gratiam imprimeretur humano affectui spes de beatitudine consequenda.

3254. — Hinc est quod dicitur I PETRI 1: 3 *Regeneravit nos in spem vivam*, 4 *in hereditatem immarcescibilem, conservatam in caelis*. Et *Rom*. 8, 24 dicitur: *Spe salvi facti sumus*.

CLI), conseqüentemente acontece que também pela graça o homem recebe de Deus a esperança. Mas, a amizade segundo a qual o outro é amado por causa dele mesmo, embora não venha em benefício do que ama, no entanto, traz consigo muitos efeitos úteis enquanto um amigo auxilia o outro amigo como se fosse a si mesmo. Donde ser necessário que, quando alguém ama um outro e sabe que é por ele amado, espere também alguma coisa dele. Ora, pela graça o homem é de tal modo feito amigo de Deus, segundo o afeto da caridade, que também será instruído pela fé de que foi antes amado de Deus, segundo está escrito: *Nisto consiste o amor de Deus, não como se tivéssemos nós primeiro amado a Deus, mas sim porque Deus nos amou primeiro* (1Jo 4, 10). Por conseguinte, é pelo dom de Deus que o homem recebe de Deus a esperança. Donde também se concluir que, assim como a esperança é uma preparação para o verdadeiro amor de Deus, também, em contrapartida, o homem se consolida na esperança pela caridade.

2. Além disso, em todo aquele que ama é causado o desejo de se unir o mais possível com o amado. Daí ser extremamente amável conviver com os amigos. Ora, se pela graça o homem passa a amar a Deus, necessariamente efetua-se nele o desejo de unir-se o mais possível com Deus. Além disso, a fé, que é causada pela graça, mostra ser possível a união entre o homem e Deus pela perfeita fruição, na qual consiste a bem-aventurança. Por isso, o desejo desta fruição provém, no homem, do amor de Deus. Mas o desejo de uma coisa inquieta a alma desejosa, a não ser que haja esperança de consegui-la. Por isso, foi conveniente que nos homens, nos quais o amor de Deus e a fé foram causados pela graça, também seja causada a esperança de alcançar a bem-aventurança futura.

3. Além disso, nas coisas ordenadas para um fim desejado, se surgir alguma dificuldade, a esperança de alcançar este fim lhes vem em auxílio, como, por exemplo, o remédio amargo torna-se mais aceitável por causa da esperança da saúde. Ora, no processo mediante o qual tendemos para a bem-aventurança, que é o fim de todos os nossos desejos, aparecem muitas dificuldades a ser enfrentadas, pois a virtude, pela qual se vai à bem-aventurança, *tem por objeto coisas difíceis* (II Ética 2, 1105a; Cmt 3, 278). Por isso, para que o homem mais facilmente e em menos tempo tendesse para a bem-aventurança, foi necessário acrescentar-se a esperança de consegui-la.

4. Além disso, ninguém é movido para o fim que considera ser impossível alcançar. Por isso, para que alguém se dirija para o fim, é necessário que se afeiçoe a ele como sendo possível atingi-lo, e nisto está a perfeição da esperança. Ora, como o homem é dirigido pela graça para o último fim da bem-aventurança, foi necessário que pela graça fosse infundida no afeto humano a esperança de atingi-la.

5. Daí o que foi dito: *Regenerou-nos na esperança viva, para uma herança interminável que está conservada nos céus* (1Pd 1, 3-4); *Fomos salvos pela esperança* (Rm 8, 24).

CAPÍTULO CLIV
SOBRE OS DONS DA GRAÇA GRATUITAMENTE DADA E SOBRE AS ADIVINHAÇÕES DO DEMÔNIO

1. Como o homem não pode conhecer as coisas que por si mesmo não vê, se não as receber de quem as vê, e sendo a fé referente às coisas que não vemos, é necessário que as coisas da fé provenham de quem por si mesmo as vê. Ora, Deus é aquele que compreende a si mesmo perfeitamente, e naturalmente vê a sua essência (l. I, c. XLVII). Por conseguinte, a fé nós a recebemos de Deus. Assim sendo, é necessário que as coisas que conhecemos pela fé venham de Deus para nós. Mas, como as coisas de Deus se realizam em certa ordem, como acima foi demonstrado (c. LXXVII), na manifestação destas coisas também deve ser observada uma certa ordem. Com efeito, uns recebem as coisas da fé diretamente de Deus, outros, destes, e assim sucessivamente até os últimos.

2. Além disso, em todas as coisas ordenadas convém que, quanto mais perto uma está do primeiro princípio, tanto mais virtuosa seja. Isto aparece nesta ordem da manifestação divina, pois as coisas invisíveis que são objeto da fé, e que constituem a visão dos beatificados, são primeiramente reveladas por Deus aos anjos mediante clara visão, como se depreende do que acima foi dito (cc. LXXIX ss.).

3. Em seguida, pelo ministério dos anjos, são manifestadas a alguns homens, não por visão clara, mas pela certeza que vem da revelação divina. Esta revelação, com efeito, realiza-se por certa luz inteligível interior que eleva a mente para perceber as coisas que o intelecto não pode atingir pela luz natural. E assim como pela luz natural o intelecto torna-se certo das coisas que conhece por esta luz (e assim conhece os primeiros princípios), também as coisas que apreende pela luz sobrenatural lhe são certas. Ora, esta certeza é necessária para que se possam propor aos outros as coisas recebidas por revelação divina, pois a eles não transmitimos com segurança aquilo de que não temos certeza. Com a referida luz que interiormente ilumina o intelecto há, por vezes, na revelação divina, auxílios divinos interiores e exteriores, como seja uma palavra, que é ouvida sensivelmente, produzida por virtude divina, ou interiormente percebida pela imaginação, por operação divina; ou, também, alguma visão exterior produzida por Deus, ou impressa interiormente na imaginação, pelas quais o homem, mediante a luz interiormente impressa no intelecto, recebe o conhecimento das coisas divinas. Por isso, esses auxílios não são suficientes, sem a luz interior, para o conhecimento das coisas divinas, mas a luz interior é suficiente sem eles.

4. Essa revelação das coisas invisíveis de Deus é própria da sabedoria, que consiste propriamente no co-

CAP. CLIV. - DE DONIS GRATIAE GRATIS DATAE; IN QUO DE DIVINATIONIBUS DAEMONUM.

LOCI CONGR. - *a*) de gratiis gratis datis: I *Cor.* 12, lect. 2 (725-729); *Ephes.* I, lect. 2 (15); *Pot.* q. 6, a. 9; *ibid.* in resp. ad 1 *corr.*: « ... facere miracula attribuitur gratiae gratis datae sicut principio proximo, *fidei autem* sicut disponenti »; in resp. ad 5, *corr.*: « meritum autem pertinet ad finem quem quis meretur » (*Bull. Thom.* t. VIII, pag. 131); I-II, q. 111, aa. 1, 4, 5; *Comp.* cap. 214 (425);
b) de divinatione et prophetia: *Pot.* q. 16, a. 7; I, q. 57, a. 3; II-II, q. 95, a. 4; q. 172, aa. 1, 5, 6; *Sortibus*, cap. 4 (665); *Iud. astr.* (632); *Resp. Be.* (944-947).

3255. — QUIA vero ea quae homo per se non videt, cognoscere non potest nisi ea recipiat ab eo qui videt; fides autem est de his quae non videmus: oportet cognitionem eorum de quibus est fides, ab eo derivari qui ea ipse videt. Hic autem Deus est, qui seipsum perfecte comprehendit, et naturaliter suam essentiam videt (*lib.* I, cap. 47): de Deo enim fidem habemus. Oportet igitur ea quae per fidem tenemus, a Deo in nos pervenire. Cum autem quae a Deo sunt, ordine quodam agantur, ut supra (cap. 77) ostensum est, in manifestatione eorum quae sunt fidei, ordinem quendam observari oportuit: scilicet ut quidam immediate a Deo reciperent, alii vero ab his, et sic per ordinem usque ad ultimos.

3256. — In quibuscumque autem est aliquis ordo, oportet quod, quanto aliquid est propinquius primo principio, tanto virtuosius inveniatur. Quod in hoc ordine manifestationis divinae apparet. Invisibilia enim, quorum visio beatos facit, de quibus fides est, primo a Deo revelantur angelis beatis per apertam visionem, ut ex supra (capp. 79 sq.) dictis patet.

3257. — Deinde, angelorum interveniente officio, manifestantur quibusdam hominibus, non quidem per apertam visionem, sed per quandam certitudinem provenientem ex revelatione divina.

3258. — Quae quidem revelatio fit quodam interiori et intelligibili lumine mentem elevante ad percipiendum ea ad quae per lumen naturale intellectus pertingere non potest. Sicut enim per lumen naturale intellectus redditur certus de his quae lumine illo cognoscit, ut de primis principiis; ita et de his quae supernaturali lumine apprehendit, certitudinem habet. Haec autem certitudo necessaria est ad hoc quod aliis proponi possint ea quae divina revelatione percipiuntur: non enim cum securitate aliis proferimus de quibus certitudinem non habemus. Cum praedicto autem lumine mentem interius illustrante, adsunt aliquando in divina revelatione aliqua exteriora vel interiora cognitionis auxilia: utpote aliquis sermo, vel exterius sensibiliter auditus, qui divina virtute formetur; aut etiam interius per imaginationem, Deo faciente, perceptus; sive etiam aliqua corporaliter visa exterius a Deo formata, vel etiam interius in imaginatione descripta; ex quibus homo, per lumen interius menti impressum, cognitionem accipit divinorum. Unde huiusmodi auxilia sine interiori lumine ad cognitionem divinorum non sufficiunt: lumen autem interius sufficit sine istis.

3259. — Haec autem invisibilium Dei revelatio ad *sapientiam* pertinet, quae pro-

prie est cognitio divinorum. Et ideo dicitur *Sap.* 7 quod sapientia Dei 27 *per nationes in animas sanctas se transfert:* 28 *neminem enim diligit Deus nisi eum qui cum sapientia inhabitat.* Et *Eccli.* 15, 5 dicitur: *Implevit eum Dominus spiritu sapientiae et intellectus.*

3260. — Sed quia *invisibilia* Dei *per ea quae facta sunt intellecta conspiciuntur*, per divinam gratiam non solum revelantur hominibus divina, sed etiam aliqua de rebus creatis: quod ad *scientiam* pertinere videtur. Unde dicitur *Sap.* 7, 17: *Ipse dedit mihi horum quae sunt scientiam veram: ut sciam dispositionem orbis terrarum, et virtutes elementorum.* Et II *Paralip.* 1, 12, Dominus dixit ad Salomonem: *Scientia et sapientia data sunt tibi.*

3261. — *a*) Ea vero quae homo cognoscit, in notitiam alterius producere convenienter non potest nisi per sermonem. Quia igitur illi qui a Deo revelationem accipiunt, secundum ordinem divinitus institutum, alios instruere debent; necessarium fuit ut etiam his *gratia locutionis* daretur, secundum quod exigeret utilitas eorum qui erant instruendi. Unde dicitur ISAIAE 50, 4: *Dominus dedit mihi linguam eruditam, ut sciam sustentare eum qui* lapsus *est verbo.* Et Dominus discipulis dicit, LUC. 21, 15: *Ego dabo vobis os et sapientiam, cui non poterunt resistere et contradicere omnes adversarii vestri.*

b) Et propter hoc etiam, quando oportuit per paucos veritatem fidei in diversis gentibus praedicari, instructi sunt quidam divinitus ut *linguis variis loquerentur:* sicut dicitur *Act.* 2, 4: *Repleti sunt omnes Spiritu Sancto, et coeperunt loqui variis linguis, prout Spiritus Sanctus dabat eloqui illis.*

3262. — Sed quia sermo propositus confirmatione indiget ad hoc quod recipiatur, nisi sit per se manifestus; ea autem quae sunt fidei, sunt humanae rationi immanifesta: necessarium fuit aliquid adhiberi quo confirmaretur sermo praedicantium fidem. Non autem confirmari poterat per aliqua principia rationis, per modum demonstrationis: cum ea quae sunt fidei, rationem excedant. Oportuit igitur aliquibus indiciis confirmari praedicantium sermonem quibus manifeste ostenderetur huiusmodi sermonem processisse a Deo, dum praedicantes talia operarentur, *sanando infirmos, et alias virtutes operando*, quae non posset facere nisi Deus. Unde Dominus, discipulos ad praedicandum mittens, dixit, MATTH. cap. 10, 8: *Infirmos curate, mortuos suscitate, leprosos mundate, daemones eiicite.* Et MARCI ult. dicitur: *Illi autem profecti praedicaverunt ubique, Domino cooperante, et sermonem confirmante sequentibus signis.*

3263. — Fuit autem et alius confirmationis modus: ut, dum praedicatores veritatis vera invenirentur dicere de occultis quae postmodum manifestari possunt, eis crederetur vera dicentibus de his quae homines experiri non possunt. Unde necessarium fuit *donum prophetiae*, per quod futura, et ea quae communiter homines latent, Deo revelante, possent cognoscere et aliis indicare: ut sic, dum in his invenirentur vera dicere, in his quae sunt fidei eis crederetur. Unde APOSTOLUS dicit I *Cor.* 14: 24 *Si*

nhecimento delas. e, por isso, é dito que a sabedoria de Deus: *através das nações se difunde nas almas santas e nenhum outro ama a Deus senão aquele habita com a sabedoria* (Sb 7, 27-28). Lê-se ainda: *Cumulou-o Deus do espírito de sabedoria e de inteligência* (Eclo 15, 5). Mas, porque *as coisas não visíveis de Deus são conhecidas mediante o conhecimento das coisas criadas* (Rm 1, 20), são reveladas aos homens pela graça não somente as coisas divinas, como também algumas coisas criadas pertencentes *à ciência.* Por isso, é dito: *Ele me chama a conhecer aquelas coisas que pertencem à ciência verdadeira, para que eu saiba a disposição do universo e a força dos elementos* (Sb 7, 17). Disse ainda o Senhor a Salomão: *Dou-te a ciência e a sabedoria* (2Cr 1, 12).

5. Aquilo que o homem conhece só pode ser transmitido a outro pela palavra. Por isso, como os que recebem a revelação de Deus segundo a ordem por ele estabelecida, devem instruir os outros, foi necessário que a eles fosse dada também a *graça da palavra,* segundo a exigência da utilidade dos que estavam se instruindo. Donde ter Isaías dito: *O Senhor me deu a palavra sábia, para que eu saiba sustentar pela palavra os que caem* (Is 50, 4). E o Senhor disse aos discípulos: *Darvos-ei a palavra e a sabedoria às quais todos os vossos adversários não poderão contradizer ou resistir* (Lc 21, 15). E também por este motivo, quando foi necessário que poucos homens pregassem a verdade da fé a muitos povos, alguns foram divinamente instruídos para *falarem várias línguas,* como está dito: *Todos foram cheios do Espírito Santo e começaram a falar várias línguas, segundo o Espírito Santo lhes dava* (At 2, 4).

6. No entanto, como a palavra proposta precisa de confirmação para ser aceita, a não ser que seja evidente por si mesma (e as coisas da fé não são evidentes à razão humana), foi necessário acrescentar-se algo que confirmasse a pregação da palavra da fé. Ora, não seria possível ser confirmada pelos princípios da razão natural por via de demonstração, porque as verdades da fé excedem a razão. Por isso, foi necessário confirmar-se a palavra dos pregadores por alguns indícios que claramente manifestassem que tal palavra procedia de Deus, enquanto os pregadores apresentassem estes indícios *curando os doentes* e *operando outras coisas,* que não podem ser feitas senão por Deus. Por isso, quando o Senhor enviou os discípulos, disse: *Curai os doentes, ressuscitai os mortos, sarai os leprosos, expulsai os demônios* (Mt 10, 8), e também é dito que eles *partindo, pregavam por toda parte, cooperando o Senhor e confirmando a palavra por sinais* (Mc 16, 20).

Houve ainda um outro modo de confirmação, a saber, quando os pregadores da verdade buscaram dizer verdades sobre coisas ocultas, que pudessem ser após manifestadas, acreditou-se que eles diziam a verdade sobre coisas que excedem a experiência dos homens. Por isso, existiu *o dom de profecia,* pelo qual pudessem conhecer e comunicar aos outros, por dom de Deus, coisas futuras, e as que comumente estão ocultas aos homens. Assim sendo, vendo os outros que eles diziam a verdade sobre estas coisas, acreditavam na palavra deles referen-

te à fé. Donde ter dito o Apóstolo: *Ora, se todos profetizassem, entrando algum infiel, ou algum homem do povo, sentir-se-á questionado por todos, julgado por todos, e os segredos do seu coração tornam-se manifestos; cairá ele, então, com a face na terra adorando a Deus, e dizendo que Deus está verdadeiramente em vós* (1Cor 14, 24s).

No entanto este dom de profecia não seria testemunho suficiente da fé, a não ser que se referisse às coisas que só podem ser conhecidas por Deus, como acontece com os milagres, que são exclusivos de Deus; e, nas coisas inferiores, principalmente os segredos dos corações, que só Deus pode conhecer, como foi acima demonstrado (l. I, c. LXVIII); e os futuros contingentes, que também estão somente sob o conhecimento divino, pois Deus os vê em si mesmo, por lhe estarem presentes em razão de sua eternidade, como foi demonstrado acima (c. LXVII).

8. No entanto, alguns futuros contingentes podem ser previstos pelos homens, não enquanto futuros, mas enquanto preexistem nas suas causas. Conhecidas estas causas, ou em si mesmas, ou manifestadas nos seus efeitos, chamados sinais, o homem pode ter um conhecimento prévio de alguns efeitos futuros, como, por exemplo, o médico que prevê a morte ou a futura cura, pelos indícios da disposição do doente, conhecidos pela pressão, pela urina e outros sinais. Mas esse conhecimento futuro é em parte certo e, em parte, incerto. Com efeito, há causas preexistentes das quais necessariamente procede um efeito futuro, como por exemplo, havendo no animal disposições contrárias, segue-se necessariamente a morte. Mas, quanto a certas causas preexistentes, os efeitos futuros seguem-se não necessariamente, mas freqüentemente, como, por exemplo, sendo emitido o sêmen humano no útero materno, na maioria das vezes é gerado um homem perfeito; mas, às vezes, são também gerados monstros, devido a algum impedimento que surgiu durante o processo natural da geração. Por isso, há conhecimento certo daqueles efeitos; mas destes, posteriormente citados, não há previsão infalivelmente certa. Mas, a previsão do futuro vinda da revelação divina, segundo a graça profética, é absolutamente certa, como certa é a previsão divina. Com efeito, Deus não prevê as coisas futuras somente enquanto estão nas suas causas, mas infalivelmente, enquanto estão nele mesmo, como acima foi demonstrado (l. I, loc. cit.). Donde também ter sido dada ao homem, pelo mesmo modo, o conhecimento profético com perfeita certeza das coisas futuras. No entanto, esta certeza não repugna à contingência do futuro, como também não a prejudica a certeza da ciência divina.

9. No entanto, de quando em vez, aos profetas são reveladas coisas do efeito futuro, não enquanto existem em si mesmas, mas enquanto estão nas suas causas. Assim sendo, se as causas não chegam aos seus efeitos, nada impede que o prenúncio do profeta também seja mudado, como, por exemplo: Isaías prenunciou a Ezequias doente: *Dispõe a tua casa, porque morrerás e não viverás* (Is 38, 1), mas Ezequias ficou curado. Também o profeta Jonas prenunciou que, *depois de 40 dias,* Nínive seria

omnes prophetent, intret autem quis infidelis vel idiota convincitur ab omnibus, diiudicatur ab omnibus: 25 *occulta* enim *cordis eius manifesta fiunt, et ita cadens in faciem adorabit Deum, pronuntians quod Deus vere in vobis sit.*

3264. — Non autem per hoc prophetiae donum sufficiens testimonium fidei adhiberetur, nisi esset de his quae a solo Deo cognosci possunt: sicut et miracula talia sunt quod solus Deus ea potest operari. Huiusmodi autem praecipue sunt in rebus inferioribus occulta cordium, quae solus Deus cognoscere potest, ut supra (*lib.* I, cap. 68) ostensum est; et futura contingentia, quae etiam soli divinae cognitioni subsunt, quia ea in seipsis videt, cum sint ei praesentia ratione suae aeternitatis, ut supra (*ibid.* cap. 67) ostensum est.

3265. — *a*) Possunt tamen aliqua futura contingentia etiam ab hominibus praecognosci: non quidem inquantum futura sunt, sed inquantum in causis suis praeexistunt; quibus cognitis, vel secundum seipsas, vel per aliquos effectus earum manifestos, quae signa dicuntur, de aliquibus effectibus futuris potest ab homine praecognitio haberi; sicut medicus praecognoscit mortem vel sanitatem futuram ex statu virtutis naturalis, quam cognoscit pulsu, urina, et huiusmodi signis.

b) Huiusmodi autem cognitio futurorum partim quidem certa est: partim vero incerta. Sunt enim quaedam causae praeexistentes ex quibus futuri effectus ex necessitate consequuntur: sicut, praeexistente compositione ex contrariis in animali, ex necessitate sequitur mors. Quibusdam vero causis praeexistentibus, sequuntur futuri effectus non ex necessitate, sed ut frequenter: sicut ex semine hominis in matricem proiecto, ut in pluribus, sequitur homo perfectus; quandoque tamen monstra generantur, propter aliquod impedimentum superveniens operationi naturalis virtutis. Primorum igitur effectuum praecognitio certa habetur: horum autem qui posterius dicti sunt, non est praecognitio infallibiliter certa.

c) Praecognitio autem quae de futuris habetur ex revelatione divina, secundum gratiam prophetalem, est omnino certa: sicut et divina praecognitio est certa. Non enim Deus praecognoscit futura solum prout sunt in suis causis, sed infallibiliter, secundum quod sunt in seipsis, sicut superius (*lib.* I, l. c.) ostensum est. Unde et cognitio prophetica per eundem modum datur homini de futuris cum certitudine perfecta. — Nec tamen haec certitudo repugnat contingentiae futurorum, sicut nec certitudo scientiae divinae, ut supra (ibid.) ostensum est.

3266. — Revelantur tamen aliquando aliqui futuri effectus prophetis, non secundum quod sunt in seipsis, sed secundum quod sunt in causis suis. Et tunc nihil prohibet, si causae impediantur ne perveniant ad suos effectus, quin etiam prophetae praenuntiatio immutetur: sicut Isaias praenuntiavit Ezechiae aegrotanti, *Dispone domui tuae, quia morieris et non vives*, qui tamen sanatus est; et Ionas Propheta praenuntiavit

quod post *quadraginta dies Ninive* subverteretur, nec tamen est subversa. Praenuntiavit igitur Isaias mortem futuram Ezechiae secundum ordinem dispositionis corporis et aliarum causarum inferiorum ad istum effectum; et Ionas subversionem Ninive secundum exigentiam meritorum; utrobique tamen aliter evenit secundum operationem Dei liberantis et sanantis.

3267. — Sic igitur prophetica denuntiatio de futuris sufficiens est fidei argumentum: quia, licet homines aliqua de futuris praecognoscant, non tamen de futuris contingentibus est praecognitio cum certitudine, sicut est praecognitio prophetiae. Etsi enim aliquando fiat prophetae revelatio secundum ordinem causarum ad aliquem effectum, simul tamen, vel postea, fit eidem revelatio de eventu futuri effectus, qualiter sit immutandus: sicut Isaiae revelata fuit sanatio Ezechiae, et Ionae liberatio Ninivitarum.

3268. — Maligni autem spiritus, veritatem fidei corrumpere molientes, sicut abutuntur operatione miraculorum ut errorem inducant et argumentum verae fidei debilitent, tamen non vere miracula faciendo, sed ea quae hominibus miraculosa apparent, ut supra (cap. 103) ostensum est: ita etiam abutuntur prophetica praenuntiatione, non quidem vere prophetando, sed praenuntiando aliqua secundum ordinem causarum homini occultarum, ut videantur futura praecognoscere in seipsis. Et licet ex causis naturalibus effectus contingentes proveniant, praedicti tamen spiritus, subtilitate intellectus sui, magis possunt cognoscere quam homines quando et qualiter effectus naturalium causarum impediri possint: et ideo in praenuntiando futura mirabiliores et veraciores apparent quam homines quantumcumque scientes. Inter causas autem naturales, supremae, et a cognitione nostra magis remotae, sunt vires caelestium corporum: quas praedictis spiritibus cognitas esse secundum proprietatem suae naturae, ex superioribus (*lib.* II, capp. 99 sq.) patet. Cum ergo omnia inferiora corpora secundum vires et motum superiorum corporum disponantur (cap. 82), possunt praedicti spiritus multo magis quam aliquis astrologus, praenuntiare ventos et tempestates futuras, corruptiones aëris, et alia huiusmodi quae circa mutationes inferiorum corporum accidunt ex motu superiorum corporum causata. Et licet caelestia corpora super partem intellectivam animae directe non possint imprimere, ut supra (capp. 84 sq.) ostensum est, plurimi tamen sequuntur impetus passionum et inclinationes corporales, in quas efficaciam habere caelestia corpora manifestum est: solum enim sapientum, quorum parvus est numerus, est huiusmodi passionibus ratione obviare. Et inde est quod etiam de actibus hominum multa praedicere possunt: licet quandoque et ipsi in praenuntiando deficiant, propter arbitrii libertatem.

3269. — Ea vero quae praecognoscunt, praenuntiant quidem non mentem illustrando, sicut fit in revelatione divina: non enim eorum intentio est ut mens humana perficiatur ad veritatem cognoscendam, sed

destruída, o que não aconteceu (Jn 3, 4). Ora, Isaías prenunciou a futura morte de Ezequias segundo a ordem da disposição do corpo e das outras causas produtoras daquele efeito, e Jonas prenunciou a destruição da cidade segundo a exigência dos méritos, mas, em ambos os casos, aconteceram fatos diferentes segundo a operação de Deus, que livrou e salvou.

10. Por isso, a manifestação profética do futuro é argumento suficiente para a fé, porque, embora os homens cheguem ao conhecimento de algumas coisas futuras, contudo, o conhecimento do futuro contingente não é certo como certo é o prenúncio profético. Embora, às vezes, receba o profeta alguma revelação segundo a ordem das causas para algum efeito, no entanto, simultaneamente, ou posteriormente, lhe é revelado como será mudado o efeito no acontecimento futuro, como a cura de Ezequias foi revelada a Isaías, e a libertação de Nínive a Jonas.

11. Os espíritos malígnos, porém, querendo corromper as verdades da fé, assim como abusam de obras miraculosas para induzirem ao erro e enfraquecerem o testemunho da verdadeira fé (não operando, no entanto, milagres verdadeiros, mas coisas parecidas com milagres, como acima foi demonstrado – c. CIII) também abusam do prenúncio profético (na verdade não profetizando), mas prenunciando coisas ocultas aos homens na ordem das causas, dando a impressão de preverem o futuro em si mesmo. E embora os efeitos contingentes provenham das causas naturais, os referidos espíritos, devido à sutileza das suas inteligências, podem saber mais que o homem quando e como podem impedir os efeitos das causas naturais. Assim é que, no prenúncio do futuro, apresentam-se mais miraculosos e verossímeis do que os homens mais sábios. Ora, entre as causas naturais, as supremas e mais distantes do nosso conhecimento são as forças dos corpos celestes, que são conhecidas daqueles espíritos segundo as propriedades naturais delas, como se depreende do que foi dito (l. II, cc. XCIX ss). E como todos os corpos inferiores são governados pelas forças e pelo movimento dos corpos superiores (c. LXXXII), os referidos espíritos conseguem, muito mais do que um astrólogo, predizer ventos e tempestades futuras, as intempéries e coisas semelhantes que acontecem nos corpos inferiores, causadas pelo movimento dos corpos superiores. Embora os corpos celestes não possam influenciar diretamente a parte superior da alma intelectiva, como acima foi demonstrado (cc. LXXXIV ss.), muitos agem, no entanto, por impulsos das paixões e das inclinações corpóreas, nas quais é manifesto que os corpos celestes produzem efeitos; pois pertence só aos sábios, cujo número é diminuto, impedir pela razão estas paixões. Por isso, podem predizer muitas coisas referentes aos atos humanos, embora, às vezes, eles se enganem nas predições, por causa do arbítrio da vontade.

12. Não é ilustrando a mente que predizem as coisas que prenunciam, como acontece na revelação divina, pois a intenção deles não é levar a mente humana ao conhecimento da verdade, mas, antes, afastá-la da ver-

dade. Porém, às vezes prenunciam, segundo a mudança da imaginação ou durante o sono, quando mostram, nos sonhos, indícios de coisas futuras. Ou mesmo durante a vigília, como acontece nos possessos e nos alucinados. Outras vezes, por sinais exteriores, como pelos vôos e pios das aves, ou por aquilo que aparece nas vísceras dos animais, ou pela distribuição de certos pontos e coisas semelhantes, que parecem ser resultantes da sorte. Outras vezes, eles aparecem visivelmente prenunciando por palavras sensíveis as coisas futuras.

13. Embora seja evidente que tais coisas são feitas pelo espírito maligno, alguns procuram reduzi-las a causas naturais. Com efeito, dizem que, devido ao fato de que os corpos celestes produzem efeitos nos corpos inferiores, pela influência destes efeitos aparecem sinais nas coisas, pois as diversas coisas recebem a influência dos corpos celestes diferentemente. Assim sendo, dizem que a mudança produzida pelo corpo celeste em alguma coisa pode ser considerada como sinal de mudança de outra coisa. Por isso, dizem ainda que os movimentos que estão fora da deliberação racional, como as visões dos que sonham e as dos dementes, os vôos e pios das aves, as descrições dos pontos quando não se conta o seu número, seguem a influência do corpo celeste. Por isso, dizem que estas coisas podem ser sinais de efeitos futuros, causados pelos corpos celestes.

14. Como, porém, isto tem pouco fundamento, deve-se antes considerar que os prenúncios feitos por tais sinais têm origem em alguma substância inteligente, por cuja virtude são dispostos os referidos movimentos indeliberados segundo convêm para a observação do futuro. E embora sejam dispostos pela vontade divina, mediante o ministério dos espíritos bons, porque também muitas coisas são reveladas por Deus nos sonhos, como ao Faraó (Gn 41, 25) e a Nabucodonosor (Dn 2, 28), e, como disse Salomão: *As sortes lançam-se no regaço, mas é o Senhor que decide* (Pr 16, 33), – contudo, muitas vezes acontecem por obra do maligno, como também os santos doutores dizem, e os próprios gentios assim julgaram. Com efeito, diz Valério Máximo (I Exemplos 1) que a observação dos augúrios e dos sonhos e de coisas semelhantes pertence à religião que cultivava os ídolos. Por isso, na Velha Lei, todas estas coisas foram proibidas juntamente com a idolatria, conforme está escrito: *Não queirais imitar as abominações daqueles povos* (isto é, servidores dos ídolos), *nem se encontre em vosso meio quem faça passar pelo fogo o filho ou a filha, nem quem se entregue à adivinhação, nem à magia, nem à feitiçaria e encantamentos, nem a espírito, nem a adivinhos, nem à interrogação dos mortos* (Dt 18, 9-11).

15. A profecia da pregação da fé se manifesta de outro modo, enquanto são anunciadas coisas da fé que se realizam no tempo, como o nascimento de Cristo, a paixão e ressurreição, etc. e para que estas coisas não sejam consideradas ficções dos pregadores, ou que aconteçam casualmente, muito tempo antes elas são prenun-

magis quod a veritate avertatur. Praenuntiant autem quandoque quidem secundum imaginationis immutationem, vel in dormiendo, sicut cum per somnia aliquorum futurorum indicia monstrant; sive in vigilando, sicut in arreptitiis et phreneticis patet, qui aliqua futura praenuntiant; aliquando vero per aliqua exteriora indicia, sicut per motus et garritus avium, et per ea quae apparent in extis animalium, et in punctorum quorundam descriptione, et in similibus, quae sorte quadam fieri videntur; aliquando autem visibiliter apparendo, et sermone sensibili praenuntiando futura.

3270. — Et licet horum ultimum manifeste per malignos spiritus fiat, tamen alia QUIDAM reducere conantur in aliquas causas naturales. Dicunt enim quod, cum corpus caeleste moveat ad aliquos effectus in istis inferioribus, ex eiusdem corporis impressione in aliquibus rebus illius effectus signa quaedam apparent: caelestem enim impressionem diversae res diversimode recipiunt. Secundum hoc ergo dicunt quod immutatio quae fit a corpore caelesti in aliqua re, potest accipi ut signum immutationis alterius rei. Et ideo dicunt quod motus qui sunt praeter deliberationem rationis, ut visa somniantium et eorum qui sunt mente capti, et motus et garritus avium, et descriptiones punctorum cum quis non deliberat quot puncta debeat describere, sequuntur impressionem corporis caelestis. Et ideo dicunt quod huiusmodi possunt esse signa effectuum futurorum qui ex motu caeli causantur.

3271. — Sed quia hoc modicam rationem habet, magis aestimandum est quod praenuntiationes quae ex huiusmodi signis fiunt, ab aliqua intellectuali substantia originem habeant, cuius virtute disponuntur praedicti motus praeter deliberationem existentes, secundum quod congruit observationi futurorum. Et licet quandoque haec disponantur voluntate divina, ministerio bonorum spirituum, quia et a Deo multa per somnia revelantur, sicut Pharaoni et Nabuchodonosor; et *sortes* quae *mittuntur in sinu*, quandoque etiam *a Domino temperantur*, ut Salomon dicit: tamen plerumque ex operatione spirituum malignorum accidunt; ut et sancti Doctores dicunt, et etiam ipsi gentiles censuerunt; dicit enim MAXIMUS VALERIUS quod observatio auguriorum et somniorum et huiusmodi ad religionem pertinent, qua idola colebantur. Et ideo in veteri lege, simul cum idololatria, haec omnia prohibebantur: dicitur enim *Deut.* 18: 9 *Ne imitari velis abominationes illarum gentium*, quae scilicet idolis serviebant; 10 *nec inveniatur in te qui lustret filium suum aut filiam ducens per ignem; aut qui ariolos sciscitetur, et observet somnia atque auguria; nec sit maleficus* 11 neque *incantator*; neque *qui pythones consulat nec divinos*, et *quaerat a mortuis veritatem*.

3272. — Attestatur autem praedicationi fidei prophetia per alium modum: inquantum scilicet aliqua fide tenenda praedicantur quae temporaliter aguntur, sicut nativitas Christi, passio et resurrectio, et huiusmodi; et ne huiusmodi ficta a praedicantibus esse credantur, aut casualiter evenisse, osten-

duntur longe ante per prophetas praedicta. Unde APOSTOLUS dicit, *Rom.* 1: 1 *Paulus, servus Iesu Christi, vocatus Apostolus, segregatus in evangelium Dei,* 2 (*quod ante promiserat per prophetas suos in Scripturis Sanctis*) 3 *de Filio suo, qui factus est ei ex semine David secundum carnem.*

3273. — Post gradum autem illorum qui immediate revelationem a Deo recipiunt, est necessarius alius gratiae gradus. Quia enim homines revelationem a Deo accipiunt non solum pro praesenti tempore, sed etiam ad instructionem omnium futurorum, necessarium fuit ut non solum ea quae ipsis revelantur, sermone narrarentur praesentibus; sed etiam scriberentur ad instructionem futurorum. Unde et oportuit aliquos esse qui huiusmodi scripta *interpretarentur.* Quod divina gratia esse oportet, sicut et ipsa revelatio per gratiam Dei fuit. Unde et *Gen.* 40, 8 dicitur: *Numquid non Dei est interpretatio?*

3274. — Sequitur autem ultimus gradus: eorum scilicet qui ea quae aliis sunt revelata, et per alios interpretata, fideliter credunt. Hoc autem Dei donum esse superius (cap. 152) ostensum est.

3275. — Quia vero per malignos spiritus aliqua similia fiunt his quibus fides confirmatur, tam in signorum operatione quam in futurorum revelatione, ut supra (cf. 3268) dictum est; ne per huiusmodi homines decepti mendacio credant, necessarium est ut adiutorio divinae gratiae instruantur *de huiusmodi spiritibus discernendis:* secundum quod dicitur I IOAN. 4, 1: *Nolite omni spiritui credere, sed probate spiritus, si ex Deo* sunt.

3276. — Hos autem gratiae effectus, ad instructionem et confirmationem fidei ordinatos, APOSTOLUS enumerat I *ad Cor.* 12, dicens: 8 *Alii per Spiritum datur sermo sapientiae* (3259); *alii autem sermo scientiae, secundum eundem Spiritum* (3260); 9 *alteri fides, in eodem Spiritu* (3274); *alii gratia sanitatum, in uno Spiritu;* 10 *alii operatio virtutum* (3262); *alii prophetia* (3263); *alii discretio spirituum* (3275); *alii genera linguarum* (3261); *alii interpretatio sermonum* (3273).

3277. — *a*) Per hoc autem excluditur error quorundam MANICHAEORUM, qui dicunt corporalia miracula non esse a Deo facta.

b) Simul etiam excluditur eorum error quantum ad hoc quod dicunt prophetas non esse Spiritu Dei locutos.

c) Excluditur etiam error PRISCILLAE et MONTANI, qui dicebant prophetas, tanquam arreptitios, non intellexisse quae loquebantur. Quod divinae revelationi non congruit, secundum quam mens principalius illuminatur.

3278. — In praemissis autem gratiae effectibus (capp. 151 sqq.) consideranda est quaedam differentia. Nam etsi omnibus *gratiae* nomen competat, quia *gratis,* absque praecedenti merito, conferuntur; solus tamen dilectionis effectus ulterius nomen gratiae meretur ex hoc quod *gratum Deo facit:* dicitur enim *Proverb.* 8, 17: *Ego diligentes me diligo.* Unde fides et spes, et alia quae ad fidem ordinantur, possunt esse in peccatoribus, qui non sunt Deo grati: sola autem dilectio est proprium donum iustorum, quia

ciadas pelos profetas. Donde o Apóstolo dizer: *Paulo servo de Jesus Cristo, chamado apóstolo, segregado no Evangelho de Deus, que antes fora prometido pelos seus profetas no Espírito Santo sobre o seu Filho, que foi feito do sêmen de David segundo a carne* (Rm 1, 1-3).

16. Depois do grau dos que recebem imediatamente a revelação de Deus, é necessário haver um outro grau na graça. Ora, como os homens recebem a revelação de Deus não só para o tempo presente, mas também para a instrução dos tempos futuros, foi necessário que as coisas que lhes foram reveladas não fossem faladas só para os presentes, como também fossem escritas para a instrução dos futuros. Por isso, foi necessário haver aqueles que interpretam os escritos. E isto deve ser proveniente da graça de Deus, como também a própria revelação foi obra da graça de Deus, pois está dito: *Por acaso, a interpretação não é de Deus?* (Gn 40, 8)

17. Vem, após, o último grau, o daqueles que fielmente crêem nas coisas reveladas aos outros e por outros interpretadas. Que isto seja dom de Deus, acima já foi demonstrado (c. CLII).

18. Mas os espíritos malignos operam coisas semelhantes às confirmadas pela fé, quer quanto à realização de sinais, quer quanto à revelação do futuro, como acima foi dito. Então, para que os homens, enganados por tais coisas, não cressem na mentira, foi necessário que fossem instruídos pelo auxílio da graça a respeito do *discernimento dos espíritos,* segundo o que está escrito: *Não acrediteis em todos os espíritos, mas provai os espíritos para ver se são de Deus* (1Jo 4, 1).

19. O apóstolo enumera estes efeitos da graça, destinados à instrução dos fiéis e à confirmação da fé, na seguinte ordem: *A uns é dado o espírito de sabedoria; a outros, a palavra de ciência, segundo o mesmo espírito; a outros, a fé, no mesmo espírito; a outros, a graça da cura, num só espírito; a outros, a profecia; a outros, o discernimento dos espíritos; a outros, as diversas línguas; a outros, a interpretação das palavras* (1Cor 12, 8-10).

20. Pelo que acima foi dito refuta-se o erro de alguns maniqueus, que disseram que os milagres corpóreos não são obra de Deus. Refuta-se também o erro dos que afirmam que os profetas não falaram pelo espírito de Deus. É, outrossim, refutado o erro de Priscila e Montano, que diziam que os profetas, como os possessos, não compreendiam o que falavam, e isto não está de acordo com a revelação divina, pois a mente dos profetas é, antes de tudo, iluminada.

21. Entretanto, nos efeitos da graça acima citados (cc. CLI ss), deve-se atender a uma certa diferenciação.

Pois, embora a todos convenha o nome *graça,* porque são conferidos *de graça,* sem mérito precedente, só posteriormente o efeito do amor merece receber o nome de graça, porque faz *grato a Deus.* Por isso, está escrito: *Eu amo os que me amam* (Pr 8, 17). Por isso, a fé e a esperança, bem como as outras coisas que se ordenam para a fé, podem existir nos pecadores que não são gratos a Deus. Donde, só o amor ser o dom próprio dos justos, porque: *Quem permanece na caridade permanece em*

Deus, e Deus nele (1Jo 4, 16), como está dito.

22. Nos efeitos supracitados da graça, há ainda outra diferença a ser considerada. Pois alguns desses efeitos são necessários para toda a vida do homem, visto que sem eles não pode haver salvação, como: crer, esperar, amar, e obedecer os preceitos divinos. E para esses efeitos é necessário existirem nos homens algumas perfeições habituais de modo que mediante elas possam agir no tempo oportuno. Outros efeitos, porém, não são necessários para toda a vida, mas apenas para determinados tempos e lugares, como, por exemplo, fazer milagres, prever o futuro, etc. E, para estes, não são dadas perfeições habituais, sendo apenas produzidos certos influxos divinos, os quais cessam quando o ato cessa, e devem ser iterados quando necessária a iteração do ato, como, por exemplo, a mente do profeta que é iluminada por nova luz em cada revelação; e, também, em cada obra miraculosa deve haver nova eficácia da virtude divina.

qui manet in caritate, in Deo manet, et Deus in eo, ut dicitur I IOAN. 4, 16.

3279. — Est autem et alia differentia in praedictis effectibus gratiae consideranda.

a) Nam quidam eorum sunt ad totam vitam hominis necessarii, utpote sine quibus salus esse non potest: sicut credere, sperare, diligere, et praeceptis Dei obedire. Et ad hos effectus necesse est habituales quasdam perfectiones hominibus inesse, ut secundum eas agere possint cum fuerit tempus.

b) Alii vero effectus sunt necessarii, non per totam vitam, sed certis temporibus et locis: sicut facere miracula, praenuntiare futura, et huiusmodi. Et ad hos non dantur habituales perfectiones, sed impressiones quaedam fiunt a Deo quae cessant actu cessante, et eas oportet iterari cum actus iterari fuerit opportunum: sicut prophetae mens in qualibet revelatione novo lumine illustratur; et in qualibet miraculorum operatione oportet adesse novam efficaciam divinae virtutis.

CAPÍTULO CLV
O HOMEM NECESSITA DO AUXÍLIO DA GRAÇA PARA PODER PERSEVERAR NO BEM

CAP. CLV. - QUOD HOMO INDIGET AUXILIO GRATIAE AD PERSEVERANDUM IN BONO.

LOCI CONGR. - *Verit.* q. 24, a. 13; I-II, q. 109, a. 10; II-II, q. 137, a. 4.

1. O homem também necessita da graça para perseverar no bem. Tudo aquilo que é variável por si mesmo, para fixar-se numa coisa, necessita do auxílio de um movente imóvel. Ora, o homem passa do bem para o mal e do mal para o bem. Por isso, para *perseverar* imóvel no bem, necessita do auxílio divino.

3280. — INDIGET etiam homo divinae gratiae auxilio ad hoc quod perseveret in bono.

3281. — Omne enim quod de se est variabile, ad hoc quod figatur in uno, indiget auxilio alicuius moventis immobilis. Homo autem variabilis est et de malo in bonum, et de bono in malum. Ad hoc igitur quod immobiliter perseveret in bono, quod est *perseverare*, indiget auxilio divino.

2. O homem necessita do auxílio da graça divina para o que lhe exceda as forças do livre-arbítrio. Mas a capacidade do livre-arbítrio não se estende ao efeito que é a perseverança final no bem. E isto se evidencia assim: o poder do livre-arbítrio refere-se às coisas que caem sob eleição; o que é eleito é algo operável particularmente, e o particularmente operável acontece aqui e agora. Por isso, o que cai sob o poder do livre-arbítrio é algo operável agora. Ora, perseverar não se entende de algo operável agora, mas pela continuação da operação por todo o tempo. Por conseguinte, o efeito que é perseverar no bem está acima do poder do livre-arbítrio. Logo, o homem necessita do auxílio da graça divina para perseverar no bem.

3282. — Adhuc. Ad illud quod excedit vires liberi arbitrii, indiget homo auxilio divinae gratiae. Sed virtus liberi arbitrii non se extendit ad hunc effectum qui est perseverare finaliter in bono. Quod sic patet. Potestas enim liberi arbitrii est respectu eorum quae sub electione cadunt. Quod autem eligitur, est aliquod particulare operabile. Particulare autem operabile est quod est hic et nunc. Quod igitur cadit sub potestate liberi arbitrii, est aliquid ut nunc operandum. Perseverare autem non dicit aliquid ut nunc operabile, sed continuationem operationis per totum tempus. Iste igitur effectus qui est perseverare in bono, est supra potestatem liberi arbitrii. Indiget igitur homo ad perseverandum in bono auxilio divinae gratiae.

3. Além disso, embora o homem pela vontade e pelo livre-arbítrio seja senhor do seu ato, contudo, não é senhor das suas potências naturais. Por isso, embora seja livre para querer ou não querer alguma coisa, não obstante, não pode fazer que a vontade mantenha-se imóvel no que quer ou escolhe. Ora, isso é exigido pela perseverança, a saber, que a vontade permaneça imóvel no bem. Por isso, a perseverança não está sob o poder do livre-arbítrio. Por conseguinte, é necessário a graça divina vir

3283. — Amplius. Licet homo per voluntatem et liberum arbitrium sit dominus sui actus, non tamen est dominus suarum naturalium potentiarum. Et ideo, licet liber sit ad volendum vel ad non volendum aliquid, non tamen volendo facere potest quod voluntas in eo quod vult, ad id quod vult vel eligit immobiliter se habeat. Hoc autem requiritur ad perseverantiam: ut scilicet voluntas in bono immobiliter permaneat. Perseverantia igitur non est in potestate liberi arbitrii. Oportet igitur adesse homini

auxilium divinae gratiae ad hoc ut perseveret.

3284. — Praeterea. Si sunt plura agentia successive, quorum scilicet unum agat post actionem alterius; continuitas actionis istorum non potest causari ex aliquo uno ipsorum, quia nullum eorum semper agit; nec ex omnibus, quia non simul agunt; unde oportet quod causetur ab aliquo superiori quod semper agat: sicut PHILOSOPHUS probat, in VIII *Phys.*, quod continuitas generationis in animalibus causatur ab aliquo superiori sempiterno. Ponamus autem aliquem perseverantem in bono. In eo igitur sunt multi motus liberi arbitrii tendentes in bonum, sibi invicem succedentes usque ad finem. Huius igitur continuationis boni, quod est perseverantia, non potest esse causa aliquis istorum motuum: quia nullus eorum semper durat. Nec omnes simul: quia non simul sunt, non possunt igitur simul aliquid causare. Relinquitur ergo quod ista continuatio causetur ab aliquo superiori. Indiget igitur homo auxilio superioris gratiae ad perseverandum in bono.

3285. — Item. Si sint multa ordinata ad unum finem, totus ordo eorum quousque pervenerint ad finem, est a primo agente dirigente in finem. In eo autem qui perseverat in bono, sunt multi motus et multae actiones pertingentes ad unum finem. Oportet igitur quod totus ordo istorum motuum et actionum causetur a primo dirigente in finem. Ostensum est autem (cap. 147) quod per auxilium divinae gratiae diriguntur in ultimum finem. Igitur per auxilium divinae gratiae est totus ordo et continuatio bonorum operum in eo qui perseverat in bono.

3286. — Hinc est quod dicitur *ad Philipp.* 1, 6: *Qui coepit in vobis opus bonum, perficiet usque in diem Iesu Christi;* et I PETRI ult.: *Deus omnis gratiae, qui vocavit nos in aeternam gloriam suam, modicum passos ipse perficiet, confirmabit solidabitque.*

3287. — Inveniuntur etiam in SACRA SCRIPTURA multae orationes quibus a Deo petitur perseverantia: sicut in *Psalmo*, *Perfice gressus meos in semitis tuis, ut non moveantur vestigia mea;* et II *ad Thess.* 2, 16, *Deus, Pater noster,* 17 *exhortetur corda vestra, et confirmet in omni opere et sermone bono.* Hoc etiam ipsum in *Oratione Dominica* petitur, maxime cum dicitur, *Adveniat regnum tuum:* non enim nobis adveniet regnum Dei nisi in bono fuerimus perseverantes. Derisorium autem esset aliquid a Deo petere cuius ipse dator non esset. Est igitur perseverantia hominis a Deo.

3288. — Per hoc autem excluditur error PELAGIANORUM, qui dixerunt quod ad perseverandum in bono sufficit homini liberum arbitrium, nec ad hoc indiget auxilio gratiae.

3289. — Sciendum tamen est quod, cum etiam ille qui gratiam habet, petat a Deo ut perseveret in bono; sicut liberum arbitrium non sufficit ad istum effectum qui est perseverare in bono, sine exteriori Dei auxilio, ita nec ad hoc sufficit aliquis habitus nobis infusus. Habitus enim qui nobis infunduntur divinitus, se-

em auxílio do homem, para que ele persevere.

4. Além disso, se há muitos agentes que se sucedem, isto é, dos quais um opera após a operação do outro, a continuidade da operação não pode ser causada só por um deles, porque nenhum deles opera sempre; nem por todos juntos, porque não operam simultaneamente. Logo, deve ela ser causada por um agente superior que sempre opera, como o prova o Filósofo (VIII Física 6, 258b-259a; Cmt 12, 1074), dizendo que a continuidade da geração nos animais é causada por um agente eterno e superior. Vejamos, agora, alguém que persevera no bem: há nele muitos movimentos do livre-arbítrio tendentes para o bem, sucedendo-se uns aos outros até o fim. Por isso, a causa desta continuidade no bem, que é a perseverança, não pode ser um desses movimentos, porque nenhum deles é perdurável; nem todos simultaneamente, porque não são simultâneos e, por isso, não podem ser causa simultânea. Resulta, pois, que a continuidade é causada por algo superior. Logo o homem necessita do auxílio de uma graça superior para perseverar no bem.

5. Além disso, se há muitas coisas ordenadas para um fim, toda a ordenação delas provém do primeiro agente que as ordena para o fim até que o atinjam. Ora, naquele que persevera no bem, há muitas ações e muitos movimentos e ações visando ao mesmo fim. Por isso, é necessário que toda a ordenação desses movimentos seja causada pelo primeiro agente que os dirige para o fim. Ora, foi demonstrado (c. CXLVII) que, pelo auxílio da graça divina, eles são dirigidos para o último fim. Por isso, toda a ordenação e continuação das boas obras, naquele que persevera no bem, dá-se pelo auxílio da graça divina.

6. Daí o que foi dito: *Quem iniciou em vós a boa obra, que aperfeiçoe até o dia de Cristo Jesus* (Fl 1, 6); *O Deus de todas as graças que vos chamou para a sua eterna glória, depois de breve padecimento, vos fortalecerá* (1Pd 5, 10). Além disso, encontram-se muitas orações na Escritura Sagrada pedindo a Deus a perseverança, como: *Consolida meus passos nos teus caminhos, para que minhas pegadas não se desviem* (Sl 16, 5); *Deus, nosso Pai, anime os vossos corações e os confirme em toda boa obra e boa palavra* (2Ts 2, 16). O mesmo também é pedido na oração do Senhor, sobretudo onde se diz: *Venha a nós o vosso reino* (Mt 6,10), pois, não virá o seu reino se não perseverarmos no bem. Seria mesmo ridículo pedir a Deus algo de que Deus não fosse o doador. Por isso, a perseverança humana vem de Deus.

7. Pelo exposto acima refuta-se o erro dos pelagianos, que disseram que para a perseverança no bem é suficiente ao homem o livre-arbítrio, e que nem para ele há necessidade da graça.

8. Vê-se, pois, que mesmo quem tem a graça pede a Deus a perseverança no bem; e como o livre-arbítrio não é suficiente para produzir o seu efeito, que é a perseverança no bem sem o auxílio de Deus, também não é suficiente para tanto algum hábito infuso em nós. Ora, nesta vida, os hábitos infundidos por Deus em nós não

nos tiram totalmente do livre-arbítrio a tendência para o mal, embora por eles o livre-arbítrio de certo modo se estabilize no bem. Por conseguinte, quando afirmamos que o homem necessita para a perseverança final de auxílio da graça, não entendemos que acima da graça habitual, infusa primeiramente para as boas obras, seja ainda uma outra infundida para a perseverança. Entendemos sim, que, tendo o homem possuído todos os hábitos gratuitos, necessita ainda do auxílio da providência divina que o governa exteriormente.

cundum statum praesentis vitae, non auferunt a libero arbitrio totaliter mobilitatem ad malum: licet per eos liberum arbitrium aliqualiter stabiliatur in bono. Et ideo, cum dicimus hominem indigere ad perseverandum finaliter auxilio gratiae, non intelligimus quod, super gratiam habitualem prius infusam ad bene operandum, alia desuper infundatur ad perseverandum: sed intelligimus quod, habitis omnibus habitibus gratuitis, adhuc indiget homo divinae providentiae auxilio exterius gubernantis.

CAPÍTULO CLVI
QUEM PERDEU A GRAÇA PELO PECADO, PODE NOVAMENTE SER REPARADO PELA GRAÇA

1. Do exposto acima se depreende que o homem pode, auxiliado pela graça, ser reintegrado no bem, mesmo que não tenha perseverado e caído no pecado.

Com efeito, pertence à mesma virtude continuar a salvação de alguém e reparar o que foi interrompido, pois, assim como pela virtude natural a saúde do corpo continua, também é pela mesma virtude natural reparada a saúde perdida. Ora, o homem persevera no bem pelo auxílio da graça divina, como foi demonstrado (c. prec.). Logo, se caiu em pecado, pelo auxílio da mesma graça pode ser reparado.

2. Além disso, o agente que não exige a disposição no sujeito pode introduzir o seu efeito no sujeito de qualquer modo que este esteja disposto. E, por isso, Deus, que não precisa do sujeito disposto para a operação divina, pode introduzir uma forma natural sem a disposição do sujeito, como, por exemplo, quando dá vista a um cego, ressuscita um morto, etc. Ora, como não exige disposição natural no sujeito, também não exige mérito na vontade, para lhe dar a graça, porque esta é dada independente dos méritos, como acima foi demonstrado (c. CXLIX). Logo, Deus pode conferir a graça gratificante, pela qual os pecados são tirados, mesmo depois de ela ter sido perdida pelo pecado.

3. Além disso, o homem somente não pode recuperar aquelas coisas que lhe vieram por geração, como as potências naturais e os membros, por que ele não pode ser gerado de novo (cc. CXLIV). Ora, o auxílio da graça não é dado ao homem pela geração, mas depois de já existir. Logo, pode, após ter perdido a graça pelo pecado, ser reparado, para destruição dos pecados.

4. Além disso, a graça é uma certa disposição habitual na alma, como foi demonstrado (c. CL). Ora, os hábitos adquiridos por atos, se forem perdidos, podem ser readquiridos pelos atos que os geraram. Logo, muito mais poderá ser reparada pela operação divina a graça que une a Deus e liberta do pecado, se for perdida.

5. Além disso, nas obras de Deus não há frustração, como nem nas obras da natureza, pois a natureza recebe o que tem de Deus. Ora, uma coisa se moveria em vão se

CAP. CLVI. - QUOD ILLE QUI DECIDIT A GRATIA PER PECCATUM, POTEST ITERUM PER GRATIAM REPARARI.

LOCI CONGR. - IV *Sent.* dist. 14, q. 2, a. 1, q.la 1; *Malo* q. 13, a. 2 ad 8; *Artic.* II (623); *Orat.* 5 (1083-1084); II-II, q. 14, a. 3; III, q. 86, a. 1; *Comp.* cap. 144 (287-289), 145 (290-291).

3290. — Ex his autem apparet quod per auxilium gratiae homo, etiam si non perseveraverit, sed in peccatum ceciderit, potest reparari ad bonum.

3291. — Eiusdem enim virtutis est continuare salutem alicuius, et interruptam reparare: sicut enim per virtutem naturalem continuatur sanitas in corpore, ita per eandem virtutem naturalem sanitas interrupta reparatur. Homo autem perseverat in bono auxilio divinae gratiae, ut ostensum est (cap. praec.). Igitur, si per peccatum lapsus fuerit, eiusdem gratiae auxilio poterit reparari.

3292. — Adhuc. Agens quod non requirit dispositionem in subiecto, potest suum effectum imprimere in subiectum qualitercumque dispositum: et propter hoc Deus, qui in agendo non requirit subiectum dispositum, potest absque dispositione subiecti formam naturalem inducere; utpote dum caecum illuminat, mortuum vivificat, et sic de similibus. Sed sicut non requirit dispositionem naturalem in subiecto corporeo, ita non requirit meritum in voluntate ad gratiam conferendam: quia sine meritis datur, ut ostensum est (cap. 149). Ergo gratiam gratum facientem, per quam peccata tolluntur, Deus alicui conferre potest etiam postquam a gratia cecidit per peccatum.

3293. — Amplius. Haec sola homo recuperare amissa non potest quae per generationem ei adveniunt, sicut potentias naturales et membra: eo quod homo non potest iterum generari (cf. cap. 144). Auxilium autem gratiae datur homini non per generationem, sed postquam iam est. Potest igitur post amissionem gratiae per peccatum, iterum reparari ad peccata delenda.

3294. — Item. Gratia est quaedam habitualis dispositio in anima, ut ostensum est (cap. 150). Sed habitus acquisiti per actus, si amittantur, possunt iterum reacquiri per actus per quos acquisiti sunt. Multo igitur magis gratia Deo coniungens et a peccato liberans, si amittatur, divina operatione reparari potest.

3295. — Praeterea. In operibus Dei non est aliquid frustra, sicut nec in operibus naturae: hoc enim et natura habet a Deo.

Frustra autem aliquid moveretur, nisi posset pervenire ad finem motus. Necessarium est ergo quod id quod natum est moveri ad aliquem finem, sit possibile venire in finem illum. Sed homo postquam in peccatum cecidit, quandiu status huius vitae durat, remanet in eo aptitudo ut moveatur ad bonum: cuius signa sunt desiderium de bono, et dolor de malo, quae adhuc in homine remanent post peccatum. Est igitur possibile hominem post peccatum iterum redire ad bonum quod gratia in homine operatur.

3296. — Amplius. Nulla potentia passiva invenitur in rerum natura quae non possit reduci in actum per aliquam potentiam activam naturalem. Multo igitur minus est aliqua potentia in anima humana quae non sit reducibilis in actum per potentiam activam divinam. Manet autem in anima humana, etiam post peccatum potentia ad bonum: quia per peccatum non tolluntur potentiae naturales, quibus anima ordinatur ad suum bonum. Potest igitur per divinam potentiam reparari in bono. Et sic auxilio gratiae homo potest consequi remissionem peccatorum.

3297. — Hinc est quod dicitur Isaiae 1, 18, *Si fuerint peccata vestra ut coccinum, quasi nix dealbabuntur;* et *Proverb.* 10, 12, *Universa delicta operit caritas.* Hoc etiam quotidie a Domino non frustra petimus, dicentes: *Dimitte nobis debita nostra.*

3298. — Per hoc autem excluditur error Novatianorum, qui dixerunt quod de peccatis quae homo post baptismum peccat, homo veniam consequi non potest.

não pudesse atingir o fim. Logo, é necessário que aquilo que por natureza deve ser movido para atingir o fim, o atinja. Ora, o homem, após ter caído em pecado, permanece apto para ser dirigido para o bem, enquanto perdurar o atual estado da sua vida. E os sinais disto verificam-se no desejo do bem e na dor pelo mal que ainda permanecem no homem, após o pecado. Logo, é possível que o homem, após o pecado, seja reparado pela graça que nele opera.

6. Além disso, nenhuma potência passiva encontra-se na natureza que não possa ser reduzida a ato por uma potência ativa natural. Por isso, muito menos haverá na alma humana alguma potência que não seja redutível a ato pela potência ativa divina. Com efeito, permanece na alma humana, mesmo após o pecado, alguma potência para o bem, porque, pelo pecado, não são tiradas as potência naturais, pelas quais o homem se ordena para o seu bem. Por isso, ela pode ser reintegrada no bem pela potência divina. E assim o homem, pelo auxílio da graça, pode conseguir a remissão dos pecados.

7. Daí ser dito: *Se vossos pecados forem como escarlate, ficarão brancos como a neve* (Is 1, 18); *A caridade cobre todos os pecados* (Pr 10, 12); Não é em vão que pedimos isso ao Senhor, todos os dias, dizendo: *Perdoai os nossos pecados* (Mt 6, 12).

8. Pelo exposto fica refutado o erro dos novacianos, que diziam que o homem não pode ter perdão dos pecados cometidos após o batismo (Cf. Agostinho. Sobre os Hereges 38).

Cap. CLVII. - Quod homo a peccato liberari non potest nisi per gratiam.

Loci congr. - II *Sent.* dist. 28, a. 2; *Verit.* q. 24, a. 12 ad 11 (in contr.); q. 28, a. 2; *Ephes.* V, lect. 5 (300); *Artic.* (602): Tertius est error; I-II, q. 109, a. 7; q. 113, a. 2; *Comp.* cap. 146 (292-294).

3299. — Ex eisdem etiam ostendi potest quod homo a peccato mortali resurgere non potest nisi per gratiam.

3300. — Per peccatum enim mortale homo ab ultimo fine avertitur. In ultimum autem finem homo non ordinatur nisi per gratiam (cap. 147). Per solam igitur gratiam homo potest a peccato resurgere.

3301. — Adhuc. Offensa non nisi per dilectionem tollitur. Sed per peccatum mortale homo Dei offensam incurrit: dicitur enim quod *Deus peccatores odit*, inquantum vult eos privare ultimo fine, quem his quos diligit praeparat. Non ergo homo potest a peccato mortali resurgere nisi per gratiam, per quam fit quaedam amicitia inter Deum et hominem.

3302. — Ad hoc etiam induci possunt omnes rationes superius (capp. 147 sqq.) positae de gratiae necessitate.

3303. — Hinc est quod dicitur Isaiae 43, 25: *Ego sum ipse qui deleo iniquitates tuas propter me;* et in *Psalmo: Remisisti iniquitatem plebis tuae: operuisti omnia peccata eorum.*

3304. — Per hoc autem excluditur error Pelagianorum, qui dixerunt hominem posse a peccato resurgere per liberum arbitrium.

CAPÍTULO CLVII
COMO O HOMEM NÃO É LIBERTADO DO PECADO A NÃO SER PELA GRAÇA

1. Pelos mesmos argumentos pode-se demonstrar que é impossível ao homem ressurgir do pecado mortal a não ser pela graça.

Com efeito, pelo pecado mortal o homem é desviado do último fim. Ora, ele não é dirigido para o último fim senão pela graça (c. CXLVII). Logo, só pela graça o homem ressurge do pecado.

2. Além disso, só o amor sana uma ofensa. Ora, pelo pecado mortal o homem comete uma ofensa a Deus pois é dito que *Deus odeia os pecadores* (Sb 16, 9), enquanto os quer privados do último fim, que preparou para os que ama. Logo, o homem não pode ressurgir do pecado senão pela graça, que efetua uma certa amizade entre Deus e o homem.

3. A esta conclusão podem também levar todos os argumentos expostos sobre a necessidade da graça (cc. CXLVII ss.).

4. Donde estar escrito: *Eu mesmo é que apago todas as iniqüidades feitas contra mim* (Is 43, 25); *Afastastes as iniqüidades do vosso povo e cobristes todos os seus pecados* (Sl 84, 3).

5. Pelo exposto é refutado o erro dos pelagianos que disseram que o homem pode ressurgir do pecado pelo livre-arbítrio.

CAPÍTULO CLVIII
O MODO DE SER LIBERTADO DO PECADO

1. Como o homem não pode se voltar para um dos opostos sem se afastar do outro, para que ele volte ao estado de retidão pelo auxílio da graça, é preciso que se afaste do pecado, principalmente pela sua vontade, pela qual saiu da retidão. E como o homem é dirigido para o último fim, e também dele se afasta, pela vontade, não só é necessário que ele se afaste exteriormente do pecado, deixando de pecar, como também voluntariamente, para que pela graça saia do pecado. Ora, o homem afasta-se do pecado pela vontade, enquanto se arrepende do que fez no passado e se propõe a evitá-lo no futuro. Por isso, é necessário que o homem que ressurge do pecado se arrependa do pecado e se proponha em evitá-lo no futuro. Se, pois, não se propuser a desistir de pecar, o pecado em si mesmo não está contrário à sua vontade. Se, porém, quiser desistir de pecar, mas não se arrependendo do pecado passado, o pecado que cometeu também não está em desacordo com a sua vontade.

Ora, o movimento mediante o qual se é afastado de uma coisa é contrário ao movimento pelo qual se é encaminhado para ela, como, por exemplo, o embranquecimento é contrário ao enegrecer. Por isso, é necessário que a vontade se afaste do pecado por atos contrários aos que para ele foi inclinada. Ora, a vontade foi inclinada para o pecado pelo apetite e pelo deleite das coisas inferiores. Logo, é necessário que ela se afaste do pecado por algumas penalidades, e por elas será castigada, porque pecou. Pois, assim como a vontade foi levada ao pecado pelo deleite, deve também ser confirmada na rejeição do pecado pelas penas.

2. Além disso, vemos também que os animais são retraídos dos maiores prazeres pela dor dos açoites. Ora, a quem ressurge do pecado, é necessário não só detestar o pecado passado, como também evitar o pecado futuro. Logo, é necessário que seja castigado pelo pecado, para que deste modo mais se confirme no propósito de evitá-lo.

3. Além disso, mais amamos as coisas que com trabalho e sofrimento adquirimos, como também mais cuidadosamente as conservamos. Por isso, quem pelo próprio trabalho adquiriu dinheiro, gasta menos do que aquele que o recebeu, sem trabalho, dos parentes ou de outra maneira. Ora, é muitíssimo necessário que o homem que ressurge do pecado conserve cuidadosamente o estado de graçá e o amor de Deus, bens que perdeu negligentemente pelo pecado. Logo, é necessário que suporte trabalhos e castigos pelos pecados cometidos.

4. Além disso, a ordem da justiça exige que se dê um castigo ao pecado. Ora, pela ordem observada nas coisas manifesta-se a sabedoria de Deus, que as governa. Por isso, pertence à manifestação da bondade divina e da glória de Deus que se dê o castigo ao pecado. Mas o pecador, ao pecar, opera contra a ordem instituída por Deus, não seguindo as leis divinas. Logo, é conveniente

CAP. CLVIII. - QUALITER HOMO A PECCATO LIBERATUR.

LOCI CONGR. - IV *Sent.* dist. 17, q. 1, a. 3, q.la 4; *Verit.* q. 28, a. 5; I-II, q. 113, a. 5; III, q. 86, a. 2.

3305. — *a*) QUIA vero homo non potest ad unum oppositorum redire nisi recedat ab alio, ad hoc quod homo auxilio gratiae ad statum rectitudinis redeat, necessarium est quod a peccato, per quod a rectitudine declinaverat, recedat. Et quia homo in ultimum finem dirigitur et ab eo avertitur praecipue per voluntatem, non solum necessarium est quod homo exteriori actu a peccato recedat, peccare desinens, sed etiam quod recedat voluntate, ad hoc quod per gratiam a peccato resurgat. Voluntate autem homo a peccato recedit dum et de praeterito poenitet, et futurum vitare proponit. Necessarium est igitur quod homo a peccato resurgens et de peccato praeterito poeniteat, et futura vitare proponat. Si enim non proponeret desistere a peccato, non esset peccatum secundum se contrarium voluntati. Si vero vellet desistere a peccato, non tamen doleret de peccato praeterito, non esset illud idem peccatum quod fecit, contrarium voluntati.

b) Est autem contrarius motus quo ab aliquo receditur, motui quo ad illud pervenitur: sicut dealbatio contraria est denigrationi. Unde oportet quod per contraria voluntas recedat a peccato his per quae in peccatum inclinata fuit. Fuit autem inclinata in peccatum per appetitum et delectationem circa res inferiores. Oportet igitur quod a peccato recedat per aliqua poenalia, quibus affligatur propter hoc quod peccavit: sicut enim per delectationem tracta fuit voluntas ad consensum peccati, sic per poenas confirmatur in abominatione peccati.

3306. — Item. Videmus quod etiam bruta animalia a maximis voluptatibus retrahuntur per dolores verberum. Oportet autem eum qui a peccato resurgit, non solum detestari peccatum praeteritum, sed etiam vitare futurum. Est igitur conveniens ut affligatur pro peccato, ut sic magis confirmetur in proposito vitandi peccata.

3307. — Praeterea. Ea quae cum labore et poena acquirimus, magis amamus, et diligentius conservamus: unde illi qui per proprium laborem acquirunt pecunias, minus eas expendunt quam qui sine labore accipiunt, vel a parentibus, vel quocumque alio modo. Sed homini resurgenti a peccato hoc maxime necessarium est ut statum gratiae et Dei amorem diligenter conservet, quem negligenter peccando amisit. Est ergo conveniens ut laborem et poenam sustineat pro peccatis commissis.

3308. — Adhuc. Ordo iustitiae hoc requirit ut peccato poena reddatur. Ex hoc autem quod ordo servatur in rebus, sapientia Dei gubernantis apparet. Pertinet igitur ad manifestationem divinae bonitatis et Dei gloriam quod pro peccato poena reddatur. Sed peccator peccando contra ordinem divinitus institutum facit, leges Dei praetergrediendo. Est igitur conveniens ut hoc recom-

penset in seipso puniendo quod prius peccaverat: sic enim totaliter extra inordinationem constituetur.

3309. — *a*) Per hoc ergo patet quod, postquam homo per gratiam remissionem peccati consecutus est, et ad statum gratiae reductus, remanet obligatus, ex Dei iustitia, ad aliquam poenam pro peccato commisso. Quam quidem poenam si propria voluntate a se exegerit, per hoc Deo *satisfacere* dicitur: inquantum cum labore et poena ordinem divinitus institutum consequitur, pro peccato se puniendo, quem peccando transgressus fuerat propriam voluntatem sequendo.

b) Si autem a se hanc poenam non exigat, cum ea quae divinae providentiae subiacent, inordinata remanere non possint, haec poena infligetur ei a Deo. Nec talis poena satisfactoria dicetur, cum non fuerit ex electione patientis: sed dicetur *purgatoria*, quia, alio puniente, quasi purgabitur, dum quicquid inordinatum fuit in eo, ad debitum ordinem reducetur.

Hinc est quod APOSTOLUS dicit, I *ad Cor.* 11: 31 *Si nosmetipsos diiudicaremus, non utique iudicaremur:* 32 cum *autem iudicamur, a Domino corripimur, ut non cum hoc mundo damnemur.*

3310. — *a*) Considerandum tamen quod, cum mens a peccato avertitur, tam vehemens potest esse peccati displicentia, et inhaesio mentis ad Deum, quod non remanebit obligatio ad aliquam poenam. Nam, ut ex praedictis colligi potest, poena quam quis patitur post peccati remissionem, ad hoc necessaria est ut mens firmius bono inhaereat, homine per poenas castigato, poenae enim medicinae quaedam sunt; et ut etiam ordo iustitiae servetur, dum qui peccavit, sustinet poenam.

b) Dilectio autem ad Deum sufficit mentem hominis firmare in bono, praecipue si vehemens fuerit: displicentia autem culpae praeteritae, cum fuerit intensa, magnum affert dolorem. Unde per vehementiam dilectionis Dei, et odii peccati praeteriti, excluditur necessitas satisfactoriae vel purgatoriae poenae: et, si non sit tanta vehementia quod totaliter poenam excludat, tamen, quanto vehementius fuerit, tanto minus de poena sufficiet.

3311. — *Quae autem per amicos facimus, per nos ipsos facere videmur:* quia amicitia ex duobus facit unum per affectum, et praecipue dilectio caritatis. Et ideo, sicut per seipsum, ita et per alium potest aliquis satisfacere Deo: praecipue cum necessitas fuerit. Nam et poenam quam amicus propter ipsum patitur, reputat aliquis ac si ipse pateretur: et sic poena ei non deest, dum patienti amico compatitur; et tanto amplius, quanto ipse est ei causa patiendi. Et iterum affectio caritatis in eo qui pro amico patitur, facit magis satisfactionem Deo acceptam quam si pro se pateretur: hoc enim est promptae caritatis, illud autem est necessitatis. Ex quo accipitur quod unus pro alio satisfacere potest, dum uterque in caritate fuerit. Hinc est quod APOSTOLUS dicit, *Galat.* 6, 2: *Alter alterius onera portate, et sic adimplebitis legem Christi.*

que a reestabeleça punindo em si mesmo o seu pecado, e assim estará totalmente isento de desordem.

5. Disto se depreende que o homem, depois de ter conseguido pela graça a remissão dos pecados e a reintegração no estado de graça, continua obrigado pela justiça de Deus a receber um castigo pelo pecado cometido. E se este castigo for executado em si mesmo pela própria vontade, diz-se que por ele *se satisfaz* a Deus, enquanto, castigando-se pelo próprio pecado, com trabalho e castigo refaz a ordem estabelecida por Deus, ordem que transgrediu pelo pecado, ao seguir a própria vontade.

Se, porém, não exigir de si mesmo este castigo, e como as coisas submetidas à providência divina não podem permanecer na desordem, este castigo lhe será inflingido por Deus. Mas este castigo não será chamado de *satisfatório*, porque não foi escolhido por quem o sofre, sendo então chamado de *purgatório*, porque, tendo outro como agente do castigo, será como purgado, enquanto tudo que nele havia de desordenado será restabelecido na devida ordem. Donde o Apóstolo dizer: *Se nos julgarmos a nós mesmos não seremos julgados; mas, julgados pelo Senhor, somos corrigidos para não sermos condenados com este mundo* (1 Cor 11, 31 s).

6. Não obstante, deve-se considerar que, quando a mente se desvia do pecado, o desprezo pelo pecado e a adesão da mente a Deus podem ser tão veementes que não restará obrigação para castigo algum. Pois, como se depreende do que foi dito, a pena sofrida depois da remissão do pecado é necessária para que a mente com maior firmeza adira ao bem, sendo-se castigado pelas penas, pois elas são como remédios, e para que também a ordem da justiça seja observada, enquanto o pecador sofre a pena.

Ora, o amor de Deus é suficiente para que a mente humana se firme no bem, sobretudo se ele for veemente, e o desprezo da culpa passada, se for intenso, traz grande sofrimento. Por isso, pela veemência do amor de Deus e do ódio ao pecado passado é dispensada a necessidade da pena satisfatória ou purgatória e, se não for tão intensa que exclua totalmente a pena, quanto mais veemente for, tanto menor será a pena exigida. Ora, *o que fazemos por meio de amigos, parece que nós mesmos fazemos* (III Ética 5, 1112b; Cmt 8, 477), porque a amizade de dois faz um só pela afeição, principalmente o amor de caridade. Por isso, como se fosse por si mesmo, alguém pode satisfazer a Deus por outro, sobretudo sendo necessário. Pois, a pena que o amigo sofre pelo outro, este considera como sendo ele que sofre. Desse modo, a pena não lhe falta quando é compartilhada com o amigo, e tanto mais, quanto ele é para o outro a causa do sofrimento. Além disso, a afeição de caridade daquele que sofre pelo amigo torna a satisfação mais aceita de Deus do que se o próprio culpado sofresse, pois, neste, há caridade espontânea; naquele, necessidade. Por isso, admite-se que um satisfaça pelo outro, enquanto um e outro estão unidos na caridade. Donde o Apóstolo dizer: *Que um carregue o fardo do outro e, assim, cumprireis a lei de Cristo* (Gl 6, 2).

CAPÍTULO CLIX
COM RAZÃO É IMPUTADO AO HOMEM SE NÃO SE CONVERTE A DEUS, EMBORA NÃO POSSA HAVER CONVERSÃO SEM A GRAÇA

1. Como se depreende das premissas (cc. CXLVII ss), sendo que ninguém pode ser levado ao último fim sem o auxílio da graça divina, sem a qual também ninguém pode conseguir os meios necessários para chegar àquele fim, como são a fé, a esperança, a caridade e a perseverança, pode parecer a alguém que o homem não seja culpado pela falta em tais coisas. E isso principalmente porque, não podendo merecer o auxílio da graça divina, também não pode se converter para Deus, a não ser que Deus o converta. Ora, a alguém não lhe é imputado o que depende de outrem. Não obstante, se esta tese for aceita, verifica-se que induzirá a muitas inconveniências.

Com efeito, resultaria que quem não possui a fé, nem a esperança, nem o amor de Deus, nem a perseverança no bem, não seria merecedor de castigo, estando porém, expressamente dito na Escritura: *Quem não crê no filho de Deus, não terá a vida, mas a ira de Deus permanece sobre ele* (Jo, 3, 36). Além disso, como ninguém chegará ao fim bem-aventurado sem aquelas virtudes, resultaria que haverá homens que não conseguirão a bem-aventurança e que não serão castigados por pena alguma por Deus. No entanto, verifica-se que é o contrário disto que acontecerá, pois se lê no Evangelho que a todos os viventes será dito no juízo divino: *Vinde, possuí o reino que para vós foi preparado; Afastai-vos para o fogo eterno* (Mt 25, 34 e 41).

2. Para solução desta dúvida deve-se considerar que, embora ninguém possa primeiramente merecer a graça divina, nem exigi-la, mediante ato do livre-arbítrio, no entanto, por si mesmo pode impedi-la de ser recebida, pois, na Escritura, é dito de alguns: *Disseram a Deus: afastai-vos de nós, não queremos conhecer os vossos caminhos* (Jó 21, 14); *Eles foram rebeldes à luz* (Jó 24, 13). E como está no poder do livre-arbítrio impedir ou não o recebimento da graça divina, não desmerecidamente será imputada em culpa àquele que põe impedimento ao recebimento da graça, pois Deus, enquanto depende de si, está pronto para dar a graça a todos. Com efeito, Deus *quer que todos os homens se salvem, e que venham ao conhecimento da verdade*, como está escrito (1Tm 2, 4). Ora, somente serão privados da graça os que puseram em si mesmos o impedimento a ela, tal como, por exemplo, sendo o sol que ilumina ao mundo, será imputada culpa àquele que fecha os olhos se disto lhe provier algum mal, embora não possa ver sem a luz do sol.

CAP. CLIX. - QUOD RATIONABILITER HOMINI IMPUTATUR SI AD DEUM NON CONVERTATUR, QUAMVIS HOC SINE GRATIA NON POSSIT.

LOCI CONGR. - *Nom.* IV, lect. 23 (603-604); I, q. 23, a. 3 ad 3; I-II, q. 112, a. 3 ad 2; II-II, q. 161, a. 5 ad 2; q. 162, aa. 1, 4.

3312. — *a*) CUM autem, sicut ex praemissis (capp. 147 sqq.) habetur, in finem ultimum aliquis dirigi non possit nisi auxilio divinae gratiae; sine qua etiam nullus potest habere ea quae sunt necessaria ad tendendum in ultimum finem, sicut est fides, spes, dilectio, et perseverantia: potest alicui videri quod non sit homini imputandum si praedictis careat; praecipue cum auxilium divinae gratiae mereri non possit, nec ad Deum converti nisi Deus eum convertat; nulli enim imputatur quod ab alio dependet. Quod si hoc concedatur, plura inconvenientia consequi manifestum est.

b) Sequetur enim quod ille qui fidem non habet, nec spem, nec dilectionem Dei, nec perseverantiam in bono, non sit poena dignus: cum expresse dicatur, IOANN. 3, 36: *Qui incredulus est Filio, non videbit vitam, sed ira Dei manet super eum.*

c) Et cum nullus ad beatitudinis finem sine praemissis perveniat, sequetur ulterius quod aliqui homines sint qui nec beatitudinem consequantur, nec poenam patiantur a Deo. Cuius contrarium ostenditur ex eo quod dicitur MATTH. 25, quod omnibus in divino iudicio existentibus dicetur, 34 *Venite, possidete paratum vobis regnum;* vel, 41 *Discedite in ignem aeternum.*

3313. — Ad huius dubitationis solutionem considerandum est quod, licet aliquis per motum liberi arbitrii divinam gratiam nec promereri nec advocari possit, potest tamen seipsum impedire ne eam recipiat: dicitur enim de quibusdam, IOB 21, 14, *Dixerunt Deo: recede a nobis, scientiam viarum tuarum nolumus;* et IOB 24, 13, *Ipsi fuerunt rebelles lumini*. Et cum hoc sit in potestate liberi arbitrii, impedire divinae gratiae receptionem vel non impedire, non immerito in culpam imputatur ei qui impedimentum praestat gratiae receptioni. Deus enim, quantum in se est, paratus est omnibus gratiam dare, *vult* enim *omnes homines salvos fieri, et ad* cognitionem *veritatis venire*, ut dicitur I *ad Tim.* 2, 4: sed illi soli gratia privantur qui in seipsis gratiae impedimentum praestant; sicut, sole mundum illuminante, in culpam imputatur ei qui oculos claudit, si ex hoc aliquod malum sequatur, licet videre non possit nisi lumine solis praeveniatur.

CAP. CLX. - QUOD HOMO IN PECCATO EXISTENS SINE GRATIA PECCATUM VITARE NON POTEST

LOCI CONGR. - II *Sent.* dist. 28, a. 2; *Verit.* q. 22, a. 5 ad 7; q. 24, a. 1 ad 10, 12; *ibid.* a. 12; *Malo,* q. 3, a. 1 ad 9; I *Cor.* 12, lect. 1 (714); *Hebr.* X, lect. 3 (516); I-II, q. 63, a. 2 ad 2; q. 74, a. 3 ad 2; q. 109, a. 8.

3314. — QUOD autem dictum est (cap. praec.), in potestate liberi arbitrii esse ne impedimentum gratiae praestet, competit his in quibus naturalis potentia integra fuerit. Si autem per inordinationem praecedentem declinaverit ad malum, non erit omnino in potestate eius nullum impedimentum gratiae praestare. Etsi enim, ad aliquod momentum, ab aliquo peccati actu particulari possit abstinere propria potestate: si tamen diu sibi relinquitur, in peccatum cadet, per quod gratiae impedimentum praestatur. Cum enim mens hominis a statu rectitudinis declinaverit, manifestum est quod recessit ab ordine debiti finis. Illud igitur quod deberet esse in affectu praecipuum, tanquam ultimus finis, efficitur minus dilectum illo ad quod mens inordinate conversa est sicut in ultimum finem. Quandocumque igitur occurrerit aliquid conveniens inordinato fini, repugnans autem fini debito, eligetur, nisi reducatur ad debitum ordinem, ut finem debitum omnibus praeferat, quod est gratiae effectus. Dum autem eligitur aliquid quod repugnat ultimo fini, impedimentum praestat gratiae, quae dirigit in finem. Unde manifestum est quod, post peccatum, non potest homo abstinere ab omni peccato, antequam per gratiam ad debitum ordinem reducatur.

3315. — Praeterea. Cum mens inclinata fuerit ad aliquid, non se iam habet aequaliter ad utrumque oppositorum, sed magis ad illud ad quod est inclinata. Illud autem ad quod mens magis se habet, eligit, nisi per rationis discussionem ab eo quadam sollicitudine abducatur: unde et in repentinis signum interioris habitus praecipue accipi potest. Non est autem possibile mentem hominis continue in ea vigilantia esse ut per rationem discutiat quicquid debet velle vel agere. Unde consequitur quod mens aliquando eligat id ad quod est inclinata, inclinatione manente. Et ita, si inclinata fuerit in peccatum, non stabit diu quin peccet, impedimentum gratiae praestans, nisi ad statum rectitudinis reducatur.

3316. — Ad hoc etiam operantur impetus corporalium passionum; et appetibilia secundum sensum; et plurimae occasiones male agendi; quibus de facili homo provocatur ad peccandum, nisi retrahatur per firmam inhaesionem ad ultimum finem, quam gratia facit.

3317. — Unde apparet stulta PELAGIANORUM opinio, qui dicebant hominem in peccato existentem sine gratia posse vitare peccata. Cuius contrarium apparet ex hoc quod *Psalmus* petit: Dum *defecerit virtus mea, ne derelinquas me.* Et Dominus orare nos docet: *Et ne nos inducas in tentationem, sed libera nos a malo.*

CAPÍTULO CLX
O HOMEM EM ESTADO DE PECADO, SEM A GRAÇA, NÃO PODE EVITAR O PECADO

1. O que acima foi dito, isto é, que está no poder do livre-arbítrio não impedir a graça, isto acontece naqueles em que a potência natural é íntegra. Mas, se por uma desordem anterior tem inclinação para o mal, não está totalmente no seu poder não opor impedimento à graça. Se momentaneamente, pelo poder da sua vontade, puder, contudo, se ficar entregue a si mesmo por muito tempo, cairá em pecado e este lhe será impedimento para a graça.

Com efeito, quando a mente humana se afasta do estado de retidão, é claro que se afasta da ordenação para o devido fim. Então, aquilo que deveria ter a primazia no afeto, como último fim, torna-se menos amado do que aquilo para o qual a mente se volta desordenadamente, como se fosse o último fim. Por isso, às vezes acontece que seja escolhida uma coisa adequada ao fim desordenado, mas contrária ao fim devido, a não ser que a mente se volte para a devida ordem, de modo a preferir a tudo o mais o fim devido, o que é efeito da graça. Ora, quando é escolhido algo contrário ao último fim, põe-se impedimento à graça, que dirige para o último fim. Por isso, é evidente que, após o pecado, não pode o homem abster-se de todo pecado, antes de ser reconduzido pela graça à devida ordem.

2. Além disso, quando a mente se inclina para alguma coisa, já não se refere igualmente para duas coisas opostas, porém, mais para aquela, à qual está inclinada. Ora, a mente escolhe aquilo para o qual está mais inclinada, a não ser que renuncie a ele por uma ponderação da razão, devido a alguma cautela e, por isso, nos atos repentinos melhor se pode verificar o vestígio de um hábito anterior (Cf III Ética 4, 1111b; Cmt 5, 436). Ademais, não é possível que a mente humana permaneça contínua naquela vigilância, de modo a ponderar tudo o que deve querer ou fazer. Donde acontecer que, às vezes, a mente escolha aquilo para o qual está inclinada, se a inclinação permanece. Assim sendo, se foi inclinada para o pecado, não ficará muito tempo sem pecar, opondo impedimento à graça, a não ser que seja reintegrada no estado de retidão. Para isso atuam também os impulsos das paixões corpóreas, as coisas sensíveis e apetecíveis, e muitas ocasiões de más ações, segundo as quais facilmente o homem é tentado, a não ser que delas se retraia por firme adesão ao último fim, o que é obra da graça.

3. Depreende-se disto quão tola é a opinião dos pelagianos, que diziam que o homem em pecado poderia evitar o pecado, sem a graça. O contrário disto se encontra no Salmo, que assim pede: *Quando faltarem minhas forças, não me abandones* (Sl 70, 9). E o Senhor nos ensinou a rezar assim: *Não nos deixeis cair em tentação, mas livrai-nos do mal* (Mt 6, 13).

4. Embora os que estão em estado de pecado não possam, por virtude própria, evitar de colocar impedimento ao pecado, como foi acima demonstrado, a não ser que se lhe previna o auxílio da graça, contudo, isto ser-lhe-á imputado em culpa, porque este defeito foi deixado neles por culpa anterior, como, por exemplo, o ébrio que não é escusado do homicídio cometido em estado de embriaguês, no qual incorreu por culpa própria.

5. Além disso, embora quem está em pecado não seja capaz de totalmente evitar o pecado por virtude própria, é, contudo, capaz de em determinado momento evitar este ou aquele pecado, como foi dito neste capítulo. Por isso, qualquer pecado que cometa, cometeu-o voluntariamente. E, por isso, não sem razão ser-lhe-á imputado em culpa.

3318. — Quamvis autem illi qui in peccato sunt, vitare non possint per propriam potestatem quin impedimentum gratiae ponant, ut ostensum est, nisi auxilio gratiae praeveniantur; nihilominus tamen hoc eis imputatur ad culpam, quia hic defectus ex culpa praecedente in eis relinquitur; sicut ebrius ab homicidio non excusatur quod per ebrietatem committit, quam sua culpa incurrit.

3319. — Praeterea, licet ille qui est in peccato, non habeat hoc in propria potestate quod omnino vitet peccatum, habet tamen in potestate nunc vitare hoc vel illud peccatum, ut dictum est. Unde quodcumque committat, voluntarie committit. Et ita non immerito ei imputatur ad culpam.

CAPÍTULO CLXI
DEUS LIVRA A UNS DO PECADO; A OUTROS, ABANDONA NO PECADO

1. Embora quem peque ponha impedimento à graça, e, segundo a exigência da ordem das coisas, não deva receber a graça, contudo, como Deus pode operar fora desta ordem (c. XCIX), como quando dá vista a um cego, ou ressuscita um morto, às vezes, por excesso de sua bondade, antecipa seu auxílio aos que põem impedimento à graça, afastando-os do pecado e convertendo-os ao bem. E como não dá vista a todos os cegos, nem cura todos os doentes, para que apareça o efeito do seu poder naqueles que cura e, nos outros, seja observada a ordem natural, assim também nem a todos que impedem a graça traz o seu auxílio para que evitem o mal e se convertam para o bem. Com efeito, a alguns quer que se manifeste a sua misericórdia e, a outros, que se manifeste a ordem da sua justiça. Donde o Apóstolo dizer: *Querendo Deus mostrar a sua ira e manifestar o seu poder, suportou com paciência os vasos da ira aptos para a morte, para manifestar as riquezas da sua glória nos vasos da misericórdia, que preparou para a glória* (Rm 9, 22).

2. Mas Deus, quanto aos homens que permanecem nos mesmos pecados, a uns converte, prevenindo-os, a outros suporta ou permite que procedam segundo a natureza, e não se deve indagar a razão por que converte uns, e a outros, não. Ora, isto depende da simples vontade de Deus, como também foi de sua simples vontade que, ao criar todas as coisas do nada, fez umas superiores às outras. Assim também, por analogia, da simples vontade do artífice acontece que ele modela vasos com a mesma matéria e igualmente dispostos, destinando uns a usos nobres e outros, a usos inferiores. Donde o Apóstolo dizer: *Por acaso o oleiro não tem poder de fazer do mesmo barro um vaso para a honra e outro, para uso indecoroso?* (Rm 9, 21).

3. Pelo exposto, é refutado o erro de Orígenes, que afirmou que uns se convertem para Deus e outros não, por causa de alguma ação que as almas deles fizeram an-

CAP. CLXI. - Quod Deus aliquos a peccato liberat, et aliquos in peccato relinquit.

Loci congr. - *Ioan.* VI, lect. 5 (938); *Rom.* IX, lect. 2 (758), 3 (767), 4 (788, 790-792).

3320. — Licet autem ille qui peccat impedimentum gratiae praestet, et, quantum ordo rerum exigit, gratiam non deberet recipere: tamen, quia Deus praeter ordinem rebus inditum operari potest (cap. 99), sicut cum caecum illuminat vel mortuum resuscitat; interdum, ex abundantia bonitatis suae, etiam eos qui impedimentum gratiae praestant, auxilio suo praevenit, avertens eos a malo et convertens ad bonum. Et sicut non omnes caecos illuminat, nec omnes languidos sanat, ut et in illis quos curat, opus virtutis eius appareat, et in aliis ordo naturae servetur; ita non omnes qui gratiam impediunt, auxilio suo praevenit ut avertantur a malo et convertantur ad bonum, sed aliquos, in quibus vult suam misericordiam apparere, ita quod in aliis iustitiae ordo manifestetur. Hinc est quod Apostolus dicit, *Rom.* 9, 22: *Volens Deus ostendere iram, et notam facere potentiam suam, sustinuit in multa patientia vasa irae apta in interitum, ut ostenderet divitias gloriae suae in vasa misericordiae, quae praeparavit in gloriam.*

3321. — Cum autem Deus hominum qui in eisdem peccatis detinentur, hos quidem praeveniens convertat, illos autem sustineat, sive permittat secundum ordinem rerum procedere, non est ratio inquirenda quare hos convertat et non illos. Hoc enim ex simplici voluntate eius dependet: sicut ex simplici eius voluntate processit quod, cum omnia fierent ex nihilo, quaedam facta sunt aliis digniora; et sicut ex simplici voluntate procedit artificis ut ex eadem materia, similiter disposita, quaedam vasa format ad nobiles usus, et quaedam ad ignobiles. Hinc est quod Apostolus dicit, *ad Rom.* 9, 21: *An non habet potestatem figulus luti ex eadem massa facere aliud quidem vas in honorem, aliud vero in contumeliam?*

3322. — Per hoc autem excluditur error Origenis, qui dicebat hos ad Deum converti et non alios, propter aliqua opera quae ani-

mae eorum fecerant antequam corporibus unirentur. Quae quidem positio in secundo libro (capp. 44; 83 sqq.) diligentius improbata est.

tes de serem unidas aos corpos. Mas esta opinião já foi refutada com cuidado (l. II, cc. XLIV e LXXXIII ss.).

CAP. CLXII. - QUOD DEUS NEMINI EST CAUSA PECCANDI.

LOCI CONGR. - I *Sent.* dist. 40, q. 4, a. 2; II dist. 34, a. 3; dist. 37, q. 2, aa. 1, 2; *Nom.* IV, lect. 17 (518-519); *Rom.* IX, lect. 3 (781): Sed aliquid amplius; *Malo*, q. 3, aa. 1, 2; I-II, q. 79, aa. 1-4.

3323. — QUAMVIS autem quosdam peccatores Deus ad se non convertat, sed in peccatis, secundum eorum merita, eos relinquat, non tamen eos ad peccandum inducit.

3324. — Homines enim peccant per hoc quod deviant ab ipso, qui est ultimus finis, ut ex superioribus (capp. 139, 143) patet. Cum autem omne agens agat ad proprium finem et sibi convenientem, impossibile est quod, Deo agente, aliqui avertantur ab ultimo fine, qui Deus est. Impossibile igitur est quod Deus aliquos peccare faciat.

3325. — Item. Bonum causa mali esse non potest. Sed peccatum est hominis malum: contrariatur enim proprio hominis bono, quod est vivere secundum rationem. Impossibile est igitur quod Deus sit alicui causa peccandi.

3326. — Praeterea. Omnis sapientia et bonitas hominis derivatur a sapientia et bonitate divina, sicut quaedam similitudo ipsius. Repugnat autem sapientiae et bonitati humanae quod aliquem peccare faciat. Igitur multo magis divinae.

3327. — Adhuc. Peccatum omne ex aliquo defectu provenit proximi agentis, non autem ex influentia primi agentis: sicut peccatum claudicationis provenit ex dispositione tibiae, non autem ex virtute motiva; cum tamen ex ea sit quicquid de perfectione motus in claudicatione apparet. Proximum autem agens peccati humani est voluntas. Est igitur defectus peccati ex voluntate hominis, non autem a Deo, qui est primus agens: a quo tamen est quicquid ad perfectionem actionis pertinet in actu peccati.

3328. — Hinc est quod dicitur *Eccli.* 15, 12: *Non dicas, Ille me implanavit. Non enim necessarii sunt ei homines impii.* Et infra: 21 *Nemini mandavit impie agere, et nemini dedit spatium peccandi.* Et IAC. 1, 13 dicitur: *Nemo, cum tentatur, dicat quoniam a Deo* tentetur: *Deus enim intentator malorum est.*

3329. — Inveniuntur tamen quaedam in Scripturis ex quibus videtur quod Deus sit aliquibus causa peccandi. Dicitur enim *Exodi* 10, 1, *Ego induravi cor* Pharaonis *et servorum illius* et ISAIAE 6, 10, *Excaeca cor populi huius, et aures eius aggrava: ne forte* videant *oculis suis et* convertantur, *et sanem* eos et ISAIAE 63, 17, *Errare nos fecisti de viis tuis, indurasti cor nostrum, ne timeremus te.* Et *Rom.* 1, 28, dicitur: *Tradidit illos Deus in reprobum sensum, ut faciant quae non conveniunt.* Quae omnia secundum hoc intelligenda sunt, quod Deus aliquibus non confert auxilium ad vitandum peccatum, quod aliis quibusdam confert.

CAPÍTULO CLXII
DEUS NÃO É A CAUSA DO PECADO DE NINGUÉM

1. Embora Deus não converta para si alguns pecadores, mas os abandone nos pecados, segundo os seus próprios méritos, contudo, não os induz ao pecado.

Com efeito, os homens pecam porque se desviam de Deus, que é o último fim, como se depreende do que acima foi dito (cc. CXXXIX e CXLIII). Ora, como todo agente opera para o seu devido fim e que lhe convém, é impossível que Deus, ao operar, afaste alguém do último fim, que é o próprio Deus. Logo, é impossível que Deus faça alguém pecar.

2. Além disso, o bem não pode ser causa do mal. Ora, o pecado é o mal do homem, pois contraria o próprio bem do homem, que é viver segundo a razão. Logo, é impossível que Deus seja a causa de alguém pecar.

3. Além disso, toda sabedoria e bondade do homem vem da sabedoria e bondade divina, como uma certa semelhança dela. Ora, repugna à sabedoria e à bondade humana fazer alguém pecar. Logo, muito mais repugna à bondade e à sabedoria divina.

4. Além disso, todo pecado provém de algum agente próximo, não do influxo do primeiro agente. Assim, por exemplo, o defeito de mancar vem da disposição tíbia e não da força motora, porque desta vem o que há ainda de normal no movimento de quem está a mancar. Ora, o agente próximo do pecado humano é a vontade. Logo, o defeito do pecado provém dela e não de Deus, que é o primeiro agente e de quem, no entanto, provém tudo o que há de perfeição na ação do pecado.

5. Donde ser dito na Escritura: *Não digas: ele me seduziu, porque ele não necessita dos ímpios* (Eclo 15, 12 e 21); *Não mandou a ninguém proceder mal, nem deu ocasião ao pecado* (Tg 1, 13). Há, no entanto, alguns textos da Escritura nos quais Deus aparece como causa de pecados. Assim, é dito: *Eu endureci o coração do faraó e dos seus servos* (Ex 10, 1); *Endurece o coração deste povo, e tapa-lhes os ouvidos, para que seus olhos não vejam, e se convertam e fiquem curados* (Is 6, 10); *Fizestes que nos desviássemos dos vossos caminhos, e endurecestes os nossos corações, para que não vos temêssemos* (Is 63, 17); *Deus os entrega ao seu sentimento reprovável, para fazerem o que não convém* (Rm 1, 28). Mas todos estes textos devem ser tomados no sentido de que Deus a alguns não presta auxílio para evitarem o pecado, e que o presta a outros.

6. Este auxílio, com efeito, não é somente a infusão da graça, como é também o cuidado exterior com o qual a providência divina afasta do homem as ocasiões de pecado e retém os estímulos ao pecado.

Deus também auxilia o homem contra o pecado mediante a razão natural e por outros dons naturais que lhe concede. Por isso, como a alguns não concede esses auxílios, segundo os méritos das suas ações, e segundo exige a justiça divina, se diz que endurece ou cega, ou alguma das coisas de que acima falamos (cf. c. CLV, 8).

3330. — *a*) Hoc autem auxilium non solum est infusio gratiae, sed etiam exterior custodia, per quam occasiones peccandi homini ex divina providentia tolluntur, et provocantia ad peccatum comprimuntur.

b) Adiuvat etiam Deus hominem contra peccatum per naturale lumen rationis, et alia naturalia bona quae homini confert.

c) Cum ergo haec auxilia aliquibus subtrahit, pro merito suae actionis, secundum quod eius iustitia exigit, dicitur eos *obdurare* vel *excaecare*, vel aliquid eorum quae dicta sunt.

CAPÍTULO CLXIII
SOBRE A PREDESTINAÇÃO, REPROVAÇÃO E ELEIÇÃO DIVINA

1. Conseqüentemente, visto ter sido demonstrado (c. CLXI) que a operação divina dirige alguns para o último fim mediante o auxílio da graça, e que outros, por serem desprovidos do auxílio da graça, afastam-se do último fim, e como todas as coisas feitas por Deus foram predestinadas e ordenadas, desde toda a eternidade, pela sabedoria divina, como acima foi demonstrado (c. LXIV): é também necessário que a acima referida distinção entre os homens tenha sido ordenada por Deus desde a eternidade. Por isso, como desde a eternidade antecipadamente determinou que alguns fossem dirigidos para o último fim, se diz que os *predestinou*. Daí ter o Apóstolo dito: *Os que predestinou para a adoção de filhos, segundo a decisão da sua vontade* (Ef 1, 5).

Quanto àqueles que desde a eternidade dispôs que não receberiam a graça divina, se diz que *reprovou*, ou que os *odiou*, segundo se lê na Escritura: *Amou Jacó e odiou Esaú* (Ml 1, 2-3).

Em razão desta mesma distinção, segundo a qual a uns predestinou e a outros reprovou, se considera a *eleição*, da qual diz a Escritura: *Elegeu-nos nele antes da constituição do mundo* (Ef, 1, 4).

2. Do exposto se depreende que a predestinação, a eleição e a reprovação são como partes da providência divina, segundo a qual os homens são ordenados para o último fim pela mesma providência. Por isso, pelas mesmas razões, pode-se demonstrar que a predestinação e a eleição não implicam necessidade, como também acima foi demonstrado (c. LXXII) que a providência divina não tira a contingência das coisas.

3. Pode-se, ainda, demonstrar que a predestinação e a eleição não são causadas por alguns méritos humanos, não só porque a graça divina, que é efeito da predestinação, não é posterior aos méritos, mas precede todos os méritos humanos, como acima foi demonstrado (c. CXLIX), mas também se pode demonstrar pelo fato de que a vontade divina e a providência divina são a causa primeira das coisas que são feitas e de que nada pode ser causa da vontade e providência divinas (c. XCVII; l. I, c.

CAP. CLXIII. - DE PRAEDESTINATIONE, REPROBATIONE, ET ELECTIONE DIVINA.

LOCI CONGR. - I *Sent.* dist. 40, q. 1, aa. 1, 2; *ibid.* q. 4, a. 1; dist. 41, aa. 1-3; *Rom.* IX lect. 2 (763); *Verit.* q. 6, aa. 1, 2; I, q. 23, aa. 1, 3-5; *Comp.* II, cap. 4 (550-551, 552, 553-555).

3331. — *a*) QUIA ergo ostensum est (cap. 161) quod divina operatione aliqui diriguntur in ultimum finem per gratiam adiuti, aliqui vero, eodem auxilio gratiae deserti, ab ultimo fine decidunt; omnia autem quae a Deo aguntur, ab aeterno per eius sapientiam provisa et ordinata sunt, ut supra (cap. 64) ostensum est: necesse est praedictam hominum distinctionem ab aeterno a Deo esse ordinatam.

b) Secundum ergo quod quosdam ab aeterno praeordinavit ut dirigendos in ultimum finem, dicitur eos *praedestinasse*. Unde APOSTOLUS dicit ad *Ephes.* 1, 5: *Qui praedestinavit nos in adoptionem filiorum, secundum propositum voluntatis suae.*

c) Illos autem quibus ab aeterno disposuit se gratiam non daturum, dicitur *reprobasse*, vel *odio habuisse*: secundum illud quod habetur MALACH. 1: 2 *Iacob dilexi*, 3 *Esau odio habui.*

d) Ratione vero ipsius distinctionis, secundum quod quosdam reprobavit et quosdam praedestinavit, attenditur divina *electio*: de qua dicitur *Ephes.* 1, 4: *Elegit nos in ipso ante mundi constitutionem.*

3332. — Sic igitur patet quod praedestinatio et electio et reprobatio est quaedam pars divinae providentiae, secundum quod homines ex divina providentia ordinantur in ultimum finem. Unde per eadem manifestum esse potest quod praedestinatio et electio necessitatem non inducunt, quibus et supra (cap. 72) ostensum est quod divina providentia contingentiam a rebus non aufert.

3333. — Quod autem praedestinatio et electio causam non habent ex aliquibus humanis meritis, potest fieri manifestum, non solum ex hoc quod gratia Dei, quae est praedestinationis effectus, meritis non praevenitur, sed omnia merita praecedit humana, ut ostensum est (cap. 149): sed etiam manifestari potest ex hoc quod divina voluntas et providentia est prima causa eorum quae fiunt, nil autem potest esse causa voluntatis et providentiae divinae (cap. 97; *lib.* 1, cap.

87), licet effectuum providentiae, et similiter praedestinationis, unus possit alterius esse causa.

3334. — QUIS ENIM, UT APOSTOLUS DICIT, PRIOR DEDIT ILLI, ET RETRIBUETUR EI? QUONIAM EX IPSO, ET IN IPSO, ET PER IPSUM SUNT OMNIA. IPSI HONOR ET GLORIA [6] IN SAECULA SAECULORUM. AMEN.

LXXXVII), embora dos efeitos da providência e dos efeitos da predestinação um possa ser causa do outro.

4. Diz, por fim, o Apóstolo: *Quem pois antes lhe deu algo, para ser retribuído? Por que dele, nele e por ele são todas as coisas. A ele honra e glória pelos séculos dos séculos. Amém* (Rm 11, 35-36).